سلسلۂ آصفیہ

جلد ہفتم

علم الکلام

بہ عہد میمنت مہد

حضرت خاقان ابن خاقان سکندر شوکت دارا دربان میر محبوب علیخان بہادر

فتح جنگ نظام الدولہ نظام الملک مظفر الممالک آصف جاہ سادس بادشاہ دکن خلد اللہ ملکہ وسلطنتہ

بہ نگرانی سررشتۂ علوم و فنون سرکار آصفیہ

مرتبہ

جناب شمس العلما مولانا شبلی نعمانی فیلو آف یونیورسٹی الہ آباد و سابق پروفیسر

مدرسۃ العلوم علیگڈھ و حال ناظم سررشتۂ علوم و فنون سرکار آصفیہ

مطبع مفید عام آگرہ میں باہتمام محمد قادر علیخاں صوفی چھپا

۱۹۰۲ء

فہرست مضامین علم الکلام

تتمہ

سلسلۂ آصفیہ

علم الکلام

حصۂ اوّل

جسمین علم کلام کی ابتدا اور اُسکے عہد بہ عہد کی وسعت۔ ترقی اور تغیرات کی نہایت تفصیلی تاریخ اور علم کلام کے تمام شعبوں کی تقریظ و تنقید ہے

مرتبہ

شبلی النعمانی

المخاطب بہ

شمس العلماء

ناظم صیغۂ علوم و فنون ریاست حیدر آباد دکن و ممبر رایل ایشیاٹک سوسایٹی کلکتہ و فیلو آف یونیورسٹی آف الہ آباد۔ و سابق پروفیسر مدرسۃ العلوم علیگڈھ

مطبع مفید عام آگرہ مین باہتمام محمد قادر علیخان صوفی چھپا

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حدِّ حسن تو بہ ادراک نشاید دانست
وین سخن نیز بہ اندازۂ ادراک منست

الحمد للہ رب العلمین والصلوٰۃ علی رسولہ محمد وآلہ واصحابہ اجمعین

دنیا مین عموماً ہر قوم کو مذہب، ہر چیز سے زیادہ عزیز رہا ہے، لیکن مسلمانون کو اور بھی زیادہ عزیز تھا اور ہونا چاہیے تھا، مسلمان کسی نسل، کسی خاندان، کسی ملک، کسی آبادی، کے افراد کا نام نہین، مسلمانون کی قومیت کا عنصر، یا مایۂ خمیر جو کچھ کہو صرف مذہب ہے، اس لیے اگر مذہب کی حیثیت الگ کر لی جائے تو قومیت بھی فنا ہو جاتی ہے، اسی خیال کا اثر تھا کہ مسلمانون نے مذہب کو ہر قسم کے خطرون سے بچانے کے لیے ہر زمانہ مین حیرت انگیز کوششین کین، دولت عباسیہ مین جب یونان و فارس کے علمی ذخیرے عربی زبان مین آئے، اور تمام قومون کو مذہبی مباحثات و مناظرات مین عام آزادی دی گئی تو اسلام کو ایک بڑے خطرے کا سامنا پیش آیا۔ تمہید

پارسی۔ عیسائی۔ یہودی، زنادقہ۔ ہر طرف اُٹھہ کھڑے ہوے اور فتوحات اسلام کے آغاز مین، انکو جو صدمہ، اسلام کی تلوار سے پہنچ چکا تھا اسکا انتقام قلم سے لینا چاہا۔ عقاید ومسایل اسلام پر اس آزادی اور بیباکی سے نکتہ چینیان کین کہ ضعیف العقیدہ مسلمانون کے اعتقاد متزلزل ہو گئے۔

اس وقت اگرچہ نہایت آسانی سے ممکن تھا کہ حکومت کے زور سے نکتہ چینون کی زبانین بند کر دیجائین لیکن مسلمانون کی آزادخیالی نے اس ننگ کو گوارا نہ کیا کہ قلم کا جواب تلوار سے دیا جاے۔ علماے اسلام نے نہایت شوق اور محنت سے فلسفہ سیکھا، اور جو ہتیار مخالفین نے اسلام کے مقابلہ مین استعمال کئے تھے انھی سے انکے وار رد کئے۔ انھی معرکون کے کارنامے ہین جو آج **علم کلام** کے نام سے مشہور ہین۔

عباسیون کے زمانہ مین اسلام کو جس خطرہ کا سامنا ہوا تھا آج اُس سے کچھہ بڑہکر اندیشہ ہے۔ مغربی علوم گھر گھر پھیل گئے ہین اور آزادی کا یہ عالم ہے کہ پہلے زمانہ مین حق کہنا اسقدر سہل نہ تھا جتنا آج ناحق کہنا آسان ہے۔ مذہبی خیالات مین عموماً بھونچال سا آگیا ہے۔ نئے تعلیم یافتہ بالکل مرعوب ہو گئے ہین قدیم علما۔ لنکے ویچہ سے کبھی سر نکالکر دیکھتے ہین تو مذہب کا اُفق غبار آلود نظر آتا ہے۔

ہر طرف سے صدائین آرہی ہین کہ پھر ایک نئے علم کلام کی ضرورت ہے اس ضرورت کو سب نے تسلیم کر لیا ہے۔ لیکن اصول کی نسبت اختلاف ہے۔ جدید تعلیم یافتہ گروہ کہتا ہے کہ نیا علم کلام بالکل نئے اصول پر قایم کرنا ہوگا، کیونکہ پہلے زمانہ مین جس قسم کے

اعتراضات اسلام پر کئے جاتے تھے آج انکی نوعیت بالکل بدل گئی ہے، پہلے زمانہ مین یونان کے فلسفہ کا مقابلہ تھا جو محض قیاسات اور مظنونات پر قائم تھا - آج بدیہیات اور تجربہ کا سامنا ہے اس لئے اسکے مقابلہ مین محض قیاسات عقلی اور احتمال آفرینیون سے کام نہین چل سکتا -

لیکن ہمارے نزدیک یہ خیال صحیح نہین - قدیم علم کلام کا جو حصّہ آج بیکار ہے پہلے بھی ناکافی تھا اور جو حصّہ اُس وقت بکار آمد تھا آج بھی ہے اور ہمیشہ رہے گا، کیونکہ کسی شے کی صحت اور واقعیت، زمانہ کی امتداد و انقلاب سے نہین بدلتی، اِس بنا پر مدت سے میرا ارادہ تھا کہ علم کلام کو قدیم اصول، اور موجودہ مذاق کے موافق مرتب کیا جائے لیکن مین نے اسکے لئے ضروری سمجھا کہ پہلے علم کلام کی مفصل تاریخ لکھی جائے، جسکی دو وجہین تھین -

(۱) جو علم کلام مرتب کرنا مقصود ہے، اسکا طرز بیان گو کچھ ہی ہو، لیکن یہ ضرور ہے کہ بزرگان سلف کے مقرر کردہ اصول کا سر رشتہ کہین ہات سے نہ جانے پائے اور اس کے لئے یہ بتانا ضرور ہے کہ ہر عہد مین ائمہ اسلام نے کیا اصول اختیار کئے؟ اور ان مین جو تغیرات ہوئے اور ہوتے رہے وہ کس قسم اور کس نوعیت کے تھے؟ اس سے ایک، فائدہ یہ بھی ہے کہ اِس ضمن مین مسلمانون کی روشن ضمیری، آزادروی - دلیری اور فراخ حوصلگی کے بہت سے ایسے کارنامے آجائین گے جس کے لئے کوئی جدا تاریخ نہین لکھی جا سکتی تھی، اور جو کسی اور پیرایہ مین ظاہر نہین ہو سکتے تھے -

(۲) تاریخ کے فن مین اہل مغرب نے جو نئے نئے رنگ وبار پیدا کئے ہین انمین ایک یہ بھی ہے کہ اشخاص اور اقوام کی تاریخ سے گذر کر علوم وفنون کی تاریخ لکھتے ہین مثلاً فلان علم کب پیدا ہوا؟ کن اسباب سے پیدا ہوا؟ کسطرح عہد بعہد بڑہا؟ کیا کیا ترقیان اور تبدیلیان ہوئین اور کن وجوہ سے ہوئین؟ اس قسم کی کوئی تصنیف اُردو۔ بلکہ عربی و فارسی مین بھی موجود نہ تھی۔ مین نے ابتداے زمانۂ تصنیف سے اپنے تصنیفات کا موضوع تاریخ قرار دیا ہے چنانچہ ابتک جو چیزین میری قلم سے نکلین اور شایع ہوئین وہ تاریخی ہی تھین اس بناپر علم کلام میرے دائرہ سے خارج تھا۔ علم کلام کی تاریخ لکھنے سے ایک طرف تو اسلامی لٹریچر کی ایک بڑی کمی پوری ہوتی ہے۔ دوسری طرف یہ تصنیف جو درحقیقت علم کلام کی تصنیف ہے تاریخ کے دائرہ مین آجاتی ہے اور مین اپنے حد سے تجاوز کرنے کا گنہگار نہین رہتا۔

علم کلام کی تاریخ مین قدما نے جو کتابین لکھین

علم کلام اور متکلمین کے حالات مین عربی زبان مین بہت سی کتابین لکھی گئین سب سے پہلے علامہ مرزبانی المتوفی ۳۸۴ھ نے جو چوتھی صدی ہجری کا بہت بڑا مورخ گذرا ہے اور جسکو ابن الندیم نہایت مدحیہ الفاظ مین یاد کرتا ہے۔ ایک کتاب اخبار المتکلمین کے نام سے لکھی۔ اس کے بعد اور بہت سی کتابین لکھی گئین جنکی تفصیل حسب ذیل ہے۔

نام کتاب	نام مصنف
مقالات الاسلامیین	امام ابوالحسن اشعری .. .. ..
ملل ونحل	ابوالمظفر طاہر بن محمد اسفرائنی .. .. ..

نام کتاب	نام مصنف
ملل ونحل	قاضی ابوبکر محمد بن الطیب باقلانی المتوفی ۴۰۲ھ
ایضاً	ابومنصور عبدالقاہر بن طاہر البغدادی المتوفی ۴۲۹ھ
الفصل فی الملل والنحل	علامہ علی بن احمد ابن حزم ظاہری المتوفی ۴۵۶ھ
ملل ونحل	امام محمد بن عبدالکریم شہرستانی المتوفی ۵۴۸ھ
ایضاً	احمد بن یحییٰ مرتضیٰ زیدی .. ..

ان مین سے ابن حزم۔ شہرستانی۔ مرتضیٰ زیدی کی کتابین ہمارے پیش نظر ہین۔ ان کتابون کا یہ انداز ہے کہ اسلام مین سب سے پہلے عقاید مین جس طرح اختلاف پیدا ہوا، جس طرح وہ ترقی کرتا گیا، اور جس طرح اسکی بنا پر مختلف فرقے بنتے گئے، انکی تفصیل لکھتے ہین، پھر مختلف فرقون کے عقائد بیان کرتے ہین، ابن حزم اس کے ساتھ اپنے مخالف فرقون کا رد بھی لکھتے جاتے ہین، مرتضیٰ زیدی کی کتاب معتزلہ اور زیدیہ کے ساتھ مخصوص ہے، لیکن یہ تمام کتابین اسلامی فرقون کے اختلافات تک محدود ہین ملاحدہ اور فلاسفہ کے مقابلہ مین متکلمین نے جو کوششین کی تھین، اسکا ان کتابون مین پتہ نہین چلتا[۱] اسلئے ہمکو اور بہت سی تصنیفات کی طرف رجوع کرنی پڑی انمین سے چند کے نام ذیل مین درج ہین۔

نام کتاب	نام مصنف
تاویلات القرآن	امام ابومنصور ماتریدی .. ..

[۱] ابن حزم نے فلسفہ کا رد بھی لکھا ہے لیکن وہ نہایت مختصر اور ناکافی ہے ۱۲

نام کتاب	نام مصنف
تہافۃ الفلاسفۃ	امام غزالی
التفرقۃ بین الاسلام والزندقہ	"
مشکوٰۃ الانوار	"
المقصد الاقصیٰ	"
المضنون علیٰ غیر اہلہ	"
المضنون علیٰ اہلہ	"
القسطاس المستقیم	"
الاقتصاد فی الاعتقاد	"
معارج القدس	"
جواہر القرآن	"
الجام العوام	"
منقذ من الضلال	"
النفخ والتسویۃ	"
مطالب عالیہ	امام رازی۔ یہ امام رازی کی سب سے اخیر تصنیف ہے
نہایۃ العقول	"
اربعین فی اصول الدین	"

نام کتاب	نام مصنف
مباحث مشرقیہ	امام رازی .. ..
حکمۃ الاشراق	شیخ شہاب الدین مقتول .. ..
ہیاکل النور	" .. ..
الکلام علی المحصل	ابن تیمیہ .. ..
رد منطق	" .. ..
شرح مقاصد	علامہ تفتازانی .. ..
شرح مواقف	قاضی عضد و سید شریف .. .. ..
صحایف	" .. ..
کتاب الروح	ابن قیم .. ..

حال مین - علم کلام کے متعلق - مصر، شام اور ہندوستان مین متعدد کتابین تصنیف کی گئی ہین اور نئے علم کلام کا ایک دفتر طیار ہو گیا ہے - لیکن یہ نیا علم کلام دو قسم کا ہے - یا تو وہی فرسودہ اور دور از کار مسایل اور دلائل ہین جو متاخرین اشاعرہ نے ایجاد کئے تھے یا یہ کیا ہے کہ یورپ کی ہر قسم کے معتقدات اور خیالات کو حق کا معیار قرار دیا ہے اور پھر قرآن و حدیث کو زبردستی کھینچ تان کر اُن سے ملا دیا ہے - پہلا کورانہ تقلید اور دوسرا تقلیدی اجتہاد ہے - اِس لئے مین نے اِن تصنیفات سے بالکل قطع نظر کی ہے -

علمِ کلام کی تاریخ

علم کلام، اگرچہ ایک مدت سے ایک مخلوط مجموعۂ مسائل کا نام ہے لیکن حقیقت مین اسکی دو جداگانہ قسمین ہین اور دونون کے مقاصد بالکل جدا ہین۔ ایک علم کلام وہ ہے جو خاص اسلامی فرقون کے باہمی جھگڑون سے پیدا ہوا۔ یہ ایک مدت تک بڑی وسعت کے ساتھ پھیلتا گیا۔ اور اسکی بدولت بڑے بڑے ہنگامے اور معرکہ آرائیان ہوتی رہین۔ انمین صرف قلم سے نہین بلکہ تلوار سے بھی کام لیا گیا، اور اسلام کی ملکی طاقت کو اس سے بڑا صدمہ پہنچا۔

علم کلام کی دو جداگانہ قسمین

دوسرا علم کلام وہ تھا جو فلسفہ کے مقابلہ کے لیے ایجاد ہوا، امام غزالی کے زمانہ تک دونون بالکل الگ الگ رہے۔ امام غزالی نے اختلاط کی بنا ڈالی، امام رازی نے ترقی دی، اور متاخرین نے اسقدر خلط بحث کردیا کہ فلسفہ، کلام، اصول عقائد، سب گڈمڈ ہوکر ایک معجون مرکب بنگیا۔

مسلمانون کی موجودہ حالت کا یہ اقتضا نہین کہ پہلی قسم کے علم کلام کی بحثین پھر چھیڑی جائین یا اب اُنکی تاریخ لکھی جائے لیکن چونکہ دوسری قسم کا علم کلام جسکی ہمکو تاریخ لکھنی مقصود ہے اور جس کے نمونہ پر نیا علم کلام مرتب کرنا ہے۔ اسکے متعلق بہت سی باتین پہلی ہی قسم کی علم کلام کی تاریخ جاننے پر موقوف ہین، اسلئے اسکا ایک مجمل خاکہ کھینچنا غرض ہے۔ اسلام جب تک عرب مین محدود رہا عقائد کے متعلق کسی قسم کی کدوکاوش

یہان بین بحث ونزاع نہین پیدا ہوئی جسکی وجہ یہ تھی کہ عرب کا اصلی مذاق تخیل نہین، بلکہ عمل تھا یہی وجہ ہے کہ نماز، روزہ، زکوۃ، حج، یعنی عملی امور کے متعلق ابتدا ہی سے تحقیقات اور تدقیقات شروع ہوگئی تھین یہانتک کہ صحابہ ہی کے زمانہ مین فقہ کا ایک مجموعہ طیار ہوگیا تھا۔ لیکن جو باتین اعتقاد اور ایمان سے تعلق رکھتی تھین اُنکے متعلق زیادہ کرید اور نکتہ چینی نہین کی گئی بلکہ اجمالی عقیدہ کافی سمجھا گیا۔

اختلاف عقائد کی ابتدا

تعدد عقائد کا پہلا سبب

لیکن جب اسلام کو زیادہ وسعت ہوئی اور ایرانی۔ یونانی۔ قبطی وغیرہ قومین اسلام کے حلقہ مین آئین، تو عقائد کے متعلق نکتہ آفرینیان شروع ہوگئین، اسکا ایک سبب تو یہی تھا کہ عجمی قومون کا مذاق ہی یہ تھا کہ بال کی کھال نکالتے تھے اور بات کا بتنگڑ بناتے تھے۔

دوسرا سبب

دوسرا بڑا سبب یہ تھا کہ جو قومین اسلام لائین اُن کے قدیم مذہب مین مسائلِ عقاید مثلاً صفاتِ خدا، قضا و قدر، جزا و سزا، کے متعلق خاص خیالات تھے، ان خیالات مین جو علانیہ عقاید اسلام کے خلاف تھے مثلاً تعدد آلہ، شرک و بت پرستی، وہ تو بالکل دلون سے جاتی رہی لیکن جہان اسلامی عقائد کے کئی پہلو ہو سکتے تھے، اور انمین سے کوئی پہلو اُنکے قدیم عقائد سے ملتا جلتا تھا۔ وہان بالطبع وہ اُسی پہلو کی طرف مائل ہو سکتے تھے، اور چونکہ مختلف مذاہب کے لوگ اسلام کے دائرہ مین آئے تھے اور اُن کے قدیم عقاید آپسمین بالکل مختلف تھے اسلئے ان مختلف عقیدونکا جو اثر ہو سکتا تھا اُسکا مختلف ہونا بھی ضرور تھا مثلاً یہودیون کے ہان خدا بالکل ایک مجسم آدمی کے پیرایہ مین تسلیم کیا جاتا تھا، اُسکی آنکھین دکھنے آتی ہین۔ آنکھون مین نہایت درد ہوتا ہے فرشتے عیادت کرتے ہین کبھی وہ کسی پیغمبر سے کشتی لڑتا ہے اور اتفاق سے چوٹ کھا جاتا ہے[۵] وغیرہ وغیرہ

۵ یہ تمام واقعات توراۃ مین مذکور ہین ۔۱۲

اس قسم کے اعتقاد والے جب اسلام لائے تو ضرور تھا کہ انکا میلان ان آیتون کیطرف ہو جنمین خدا کی نسبت ہاتھ منھ وغیرہ الفاظ وارد ہین اور ضرور تھا کہ وہ ان الفاظ کے یہی معنی قرار دین کہ خدا کے واقعی ہات پانون ہین ۔

تیسرا سبب

اسکے علاوہ بعض مسائل ایسے ذو وجہین تھے کہ اُنکے متعلق جب رائین قائم کیجاتین خوہ مخواہ رایون مین اختلاف ہوتا، مثلاً جبر و قدر کا مسئلہ کہ ایکطرف نظر آتا ہے کہ ہم اپنے افعال کے آپ مختار ہین - دوسری طرف زیادہ غور سے معلوم ہوتا ہے کہ افعال ایک طرف ہمارا ارادہ بھی ہمارے اختیار مین نہین

چوتھا سبب

اختلاف کا ایک بڑا سبب طبایع انسانی کی فطرت کا اختلاف تھا ۔

ایک سادہ دل سلیم الطبع مقدس شخص جب خدا کا تصور دلمین لاتا ہی تو اُسکے ذہن مین خدا کی یہ تصویر آتی ہے وہ مالک الملک اور تمام شاہون کا شہنشاہ ہے اسپر کوئی شخص حکم نہین چلا سکتا، کوئی چیز اُسپر واجب اور ضروری نہین ہے کسیکو اُسکے احکام مین چون و چرا کی مجال نہین ہے اُسکو اختیار ہے گنہگارونکو بخشدے اور نیکون کو سزا دے ، ۵

اگر در دہد یک صلائے کرم	عزازیل گوید نصیبے برم
بہ تہدید گر بر کشد تیغ حکم	بمانند کروبیان صم و بکم

اپنی قدرت کاملہ کا ظہور دکھائے تو سنگریزہ پہاڑ بن جائے، رات دن ہو جائے، آگ کی گرمی - سردی سے بدل جائے، پانی کی روانی رُک جائے ۔

ہر چیز کی وہ آپ علت ہے، جن چیزون کو ہم اسباب و علت سے تعبیر کرتے ہین سب ہیچ ہین انسان اپنے افعال کا آپ مختار نہین بلکہ جو کچھ کرتا ہے خدا ہی کراتا ہے ۔

یہی خیالات عقاید کا پیرایہ اختیار کر کے اشاعرہ کے مسلمات بنگئے چنانچہ انہی باتون

کو مسایل کی صورت مین اسطرح بیان کیا جاتا ہے۔

۱ خدا کے احکام مصلحت پر مبنی نہین۔

۲ کوئی چیز دنیا مین کسیکی علة نہین۔

۳ اشیا مین خواص اور تاثیر نہین۔

۴ خدا نیک آدمیون کو بے وجہ سزا دے تو یہ نا انصافی نہین ہے۔

۵ انسان کو اپنے افعال پر قدرت نہین ہے

۶ خدا ہی انسان سے نیکی بھی کراتا ہے اور برائی بھی

اسکے مقابلہ مین ایک فلسفی خدا کا تصور اسطرح کرتا ہے۔

۱ خدا کی تمام باتین مصلحت پر مبنی ہین اور ایک ذرہ بھی حکمت سے خالی نہین۔

۲ اسنے نظام عالم کا ایسا باقاعدہ اور مضبوط سلسلہ قایم کردیا ہے جو کبھی نہین ٹوٹتا۔

۳ اسنے اشیاء مین خواص اور تاثیر رکھی ہے، جو اس سے منفک نہین ہوتی۔

۴ اسنے انسان کو اپنے افعال کا مختار اور ذمہ دار بنایا ہے۔

۵ عدل وانصاف اسکی فطرت ہے، اور کبھی اس سے نا انصافی کا ظہور نہین ہو سکتا۔

یہ خیالات معتزلہ کے عقاید بنگئے۔

یہی نکتہ ہے جسکو امام رازی نے تفسیر کبیر (سورۂ انعام) مین شیخ ابو القاسم انصاری کی زبان سے ان لفظون مین ادا کیا ہے "اہل سنت وجماعت (اشعریہ مراد ہین) کا خیال خدا کی قدرت کی وسعت کی طرف گیا، اور معتزلہ کا خیال، خدا کی تعظیم اور مبرا عن العیوب ہونے پر،

غور سے دیکھو تو دونون خدا کی عظمت و تقدس کے معترف ہین صرف اصابت رای اور غلطی رائے کا فرق ہے''

پانچوان سبب

اختلاف عقاید کا ایک بڑا سبب، عقل و نقل کی بحث تھی، فطرت نے انسانون مین دو قسم کی طبیعتین پیدا کی ہین، ایک وہ ہین جو ہر بات مین عقل کو دخل دیتے ہین اور کسی بات کو جب تک انکی عقل مین نہ آئے یقین نہین کرتے - دوسرے گروہ مین جنکو اس قسم کی بحث اور چون وچرا کا مذاق نہین ہوتا، وہ جب کوئی بات کسی بزرگ یا معتقد علیہ سے سُن لیتے ہین تو اس کی لِم اور علت سے بحث نہین کرتے بلکہ امنّا وصدقنا کہکر سر تسلیم خم کردیتے ہین۔ چونکہ دونون قسم کی طبیعتین، فطرت انسانی کا اقتضا نہین اس لئے کوئی زمانہ ان سے خالی نہین رہا۔ صحابۂ کرام کے حالات پڑہو۔ حضرت ابو ہریرہ روایت کرتے ہین کہ آنحضرت نے فرمایا کہ زندون کے گریہ و ماتم کرنے سے مُردون کو عذاب دیا جاتا ہے۔ حضرت عائشہ سے لوگ یہ حدیث بیان کرتے ہین - وہ فرماتی ہین کہ یہ ہو نہین سکتا۔ خدا خود کہتا ہے لَا تَزِرُ وَازِرَۃٌ وِّزْرَ اُخْرٰی یعنی ایک کے گناہ کا دوسرے شخص سے مواخذہ نہین ہوسکتا۔ ایک صحابی آنحضرت صلعم سے روایت کرتے ہین کہ مُردے سنتے ہین، یہ حدیث حضرت عائشہ کے سامنے بیان کی جاتی ہے تو فرماتی ہین کہ مُردے سُن نہین سکتے - خدا خود کہتا ہے اِنَّکَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتٰی حضرت ابو ہریرہ - آنحضرت صلعم سے روایت کرتے ہین کہ آگ کی پکی ہوئی چیز کے کہانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے - عبد اللہ بن مسعود کے سامنے یہ حدیث بیان کی جاتی ہے وہ کہتے ہین کہ اگر ایسا ہے تو گرم پانی کے استعمال سے بھی وضو کرنا لازم ہوگا۔ حضرت

عبداللہ بن عباس کہتے ہین کہ رسول اللہ صلعم نے معراج مین خدا کو دیکھا تھا۔ حضرت عایشہ کہتی ہین ہرگز نہین دیکھا تھا۔

صحابہ کی نسبت یہ تو (نعوذ باللہ) گمان نہین ہوسکتا کہ وہ آنحضرت کے ارشاد سے انکار کر سکتے اسلیئے جن صحابہ نے احادیث مذکورہ بالا سے انکار کیا ان کا یہ خیال ہوگا کہ جو بات خلاف عقل ہے، وہ آنحضرت نے زبانی ہی نہوگی، اس لئے لوگون کو روایت مین دہوکا ہوا ہوگا، چنانچہ حافظ جلال الدین سیوطی نے خاص ان احادیث کو ایک رسالہ مین جمع کیا ہے جن مین حضرت عایشہ نے ظاہر کیا ہے کہ حضرت ابوہریرہ کو روایت مین کیونکر غلطیان ہوئین۔

بہرحال یہ دونون مختلف مذاق، خود صحابہ کے زمانہ مین موجود تھے اور زمانہ ما بعد مین بھی قایم رہے۔

چھٹا سبب

ایک بڑا سبب علما کی طریقۂ معاشرت کا اختلاف تھا، محدثین اور فقہا کا یہ طرز تھا کہ وہ اپنے ہم مذہبون کے سوا کسی اور مذہب والے سے ملتے نہ تھے، جسکی وجہ کچھہ تو یہ تھی کہ وہ غیرون سے ملنے کو اچھا نہین سمجھتے تھے، اور کچھہ یہ کہ ان کو احادیث کی تلاش و جستجو تحقیق و تفحص۔ نقل و روایت سے کسی اور کام کی فرصت ہی نہین مل سکتی تھی، اسکا نتیجہ یہ تھا کہ محدثین کے کانون مین مخالف مذہب کی آواز نہین پہنچ سکتی تھی، اور انکو مطلق خبر نہین ہوتی تھی کہ اسلام پر کیا اعتراضات کیئے جارہے ہین، ان کا خطاب صرف اپنے معتقدین کی گروہ سے ہوتا تھا اور وہ ان سے جو کچھہ کہدیتے تھے وہ لوگ بغیر کسی عذر کے قبول

کر لیتے تھے - محدثین سے لوگ پوچھتے تھے کہ خدا جب جسمانی نہین ہے، تو عرش پر کیونکر متمکن ہو سکتا ہے، وہ کہتے تھے کہ الکیفُ مجھولٌ والسوالُ بدعةٌ یعنی اسکی کیفیت معلوم نہین اور سوال کرنا بدعت ہے، معتقدین خاموشی کے ساتھ اس جواب کو قبول کر لیتے تھے، اور اسلیے محدثین کو اس ابہام کے رفع کرنے کی ضرورت نہین پڑتی تھی - بخلاف اسکے متکلمین اور خصوصاً معتزلہ ہر مذہب اور ہر فرقہ کے لوگون سے ملتے تھے - اور ان سے مناظرہ و مباحثہ کرتے تھے، ان پڑھے ہوے جنون پر تحکمانہ جواب کا زور نہین چل سکتا تھا اسلیے اُنکے سامنے اصل حقیقت کا اظہار کرنا پڑتا تھا اور ابہام و اجمال کی گرہ کھولنی پڑتی تھی -

اس بنا پر عقاید مین جسطرح درجہ بدرجہ تغیر ہوتا جاتا تھا اسکو ہم ایک خاص مسئلہ کی مثال مین بیان کرتے ہین -

پہلا درجہ - خدا جسمانی ہے، عرش پر متمکن ہے - اسکے ہات ہین، پنجہ ہین، خدا نے آنحضرت کے دوش مبارک پر ہات رکھدیا تو آنحضرت کو ہاتون کی ٹھنڈک محسوس ہوئی - ظاہریہ حشویہ

دوسرا درجہ - خدا جسمانی ہے اسکے ہات ہین - مونھہ ہے - ساق ہے - لیکن یہ سب چیزین ایسی نہین جیسی ہماری ہین - عام اہل روایت

تیسرا درجہ - خدا کے نہ جسم ہے نہ ہات - نہ مونھہ - قرآن مین جو الفاظ اس قسم کے آئے ہین اُن سے حقیقی معنی مراد نہین - بلکہ مجاز اور استعارہ ہے، خدا سمیع ہے بصیر ہے - علیم ہے اور یہ سب اوصاف اسکی ذات سے زاید ہین - اشاعرہ

چوتھا درجہ - خدا کے صفات، نہ عین ذات ہین نہ خارج ذات - محققین اشاعرہ

معتزلہ

پانچوان درجہ - خدا کی ذات واحد محض ہے، اسمین کسی قسم کی کثرت نہین، اسکی ذات ہی تمام صفات کا کام دیتی ہے اسکی ذات ہی علیم بھی ہے بصیر بھی، سمیع بھی - قدیر بھی -

فلسفۂ اسلام اور اکثر صوفیہ

چھٹا درجہ - خدا ہستی مطلق ہے - یعنی وجود اسکی عین ماہیت ہے -

یہی مسئلہ وحدت الوجود کی صورت اختیار کر لیتا ہے، جہان پہونچکر فلسفہ اور تصوف کے ڈانڈے مل جاتے ہین -

عقاید مین اس قسم کا تدریجی تغیر ہمیشہ علوم و فنون اور خیالات کی ترقی کی وجہ سے ہوتا ہے اور اسلام مین بھی ایسا ہی ہوا، بنو اُمیہ کے اخیر زمانہ مین ہی پہلی سطح سے دوسری سطح تک نوبت آگئی تھی - عباسیہ کا دربار فلاسفہ سے بھرا ہوا تھا اور رات دن یہی چرچے رہتے تھے، فقہا و محدثین دیر تک اپنی ظاہریت پر جمے رہے لیکن عام خیالات اس حد تک پہنچ گئے تھے کہ لوگون کو اسبات کا یقین دلانا مشکل تھا کہ خدا کے ہات ہین، اور پیر ہمارے سے نہین، آخر خود فقہا و محدثین ہی کے فرقہ سے ایک گروہ (اشعریہ) پیدا ہوا جسنے خدا کے جسم ہات - مونھہ سے انکار کیا - لیکن اس حد پر بھی ٹھہرنا ممکن نہ تھا - صفات کے متعلق یہ مشکل تھی کہ اگر وہ عین ذات ہین تو صفات الگ کوئی چیز نہین، اور خارج از ذات ہین تو تعدد قدما لازم آتا ہے - اس اعتراض کے جواب کے لئے لا عین و لا غیر کا پہلو اختیار کیا گیا - لیکن اس تنگ جادہ پر کیونکر قدم ٹھہر سکتا تھا - آخر یہ ماننا پڑا کہ خدا ایک ہستی بسیط ہے - اور تمام صفات کا مظہر ہے -

اس تقریر سے یہ مقصود نہین کہ پچھلی سطحین بالکل مٹ گئین ہر زمانہ مین اور آج بھی ہر مذہب کے

اعتقاد والے موجود ہیں۔ بلکہ ثابت کرنا مقصود ہے کہ جو نئے فرقے بنتے گئے وہ انہی قدیم فرقوں سے ٹوٹ ٹوٹ کر بنتے گئے۔

اختلاف عقاید کی اگرچہ بہت اسباب فراہم تھے لیکن ابتدا ر پالیٹکس یعنی ملکی ضرورت سے ہوئی۔ بنو امیہ کے زمانہ میں چونکہ سفاکی کا بازار گرم رہتا تھا طبیعتوں میں شورش پیدا ہوئی لیکن جب کبھی شکایت کا لفظ کسی کی زبان پر آتا تھا تو طرفداران حکومت یہ کہکر اس کو چپ کر دیتے تھے کہ جو کچھ ہوتا ہے خدا کی مرضی سے ہوتا ہے ہمکو دم نہیں مارنا چاہیے آمنا بالقدر خیرہ وشرہ حجاج بن یوسف کے زمانہ میں جو ظلم وجور کا دیوتا تھا **معبد جھنی** ایک شخص تھا جسنے صحابہ کی آنکھیں دیکھی تھیں۔ اور دلیر و راست گو تھا[1] وہ امام حسن بصری کے حلقہ درس میں شریک ہوا کرتا تھا۔ ایکدن اُسنے امام صاحب سے عرض کی کہ بنو امیہ کی طرف سے قضا وقدر کا جو عذر پیش کیا جاتا ہے کہانتک صحیح ہے؟ امام صاحب نے کہا کہ "یہ خدا کے دشمن جھوٹے ہیں"[2] وہ پہلے سے بنو اُمیہ کی زیادتیوں پر طیش سے بھرا ہوا تھا۔ اب علانیہ بغاوت کی اور جان سے مارا گیا۔

اختلاف عقاید کی بنیاد پالیٹکس سے ہوئی

معبد کے بعد غیلان دمشقی نے اس خیال کو ترقی دی۔ وہ حضرت عثمان کا غلام تھا، اور محمد بن حنفیہ سے بیک واسطہ تعلیم پائی تھی۔ حضرت عمر بن عبد العزیز جب خلیفہ ہوئے تو اُسنے ایک نہایت آزادانہ خط لکھا اور بنو امیہ کے مظالم پر توجہ دلائی حضرت عمر بن عبد العزیز نے اسکو بلا بھیجا اور شاہی توشہ خانہ کے نیلام کی خدمت سپرد کی، وہ بر سر عام نیلام

[1] میزان الاعتدال ذہبی ١٢ [2] تاریخ مصر از مقریزی جلد دوم صفحہ ٢٥٦۔

کرتا تھا اور پکار پکار کر کہتا جاتا تھا کہ "یہ وہ مال اسباب ہے جو ظلم اور جبر سے حاصل کیا گیا تھا۔"
اسوقت تک اگرچہ اسلام کی قدیم سادگی بہت کچھ باقی تھی تاہم سامان عیش کو اسقدر ترقی ہو چکی تھی کہ توشہ خانہ مین تیس ہزار اونی جرابین نکلین، غیلان نے کہا، صاحبو! اس ظلم کی کچھ حد ہے کہ عوام فاقے کرتے تھے اور ہمارے فرمان روا تیس تیس ہزار جرابین توشہ خانہ مین جمع کیا رکھتے تھے۔ عمر بن عبد العزیز نے سنہ ۱۰۱ھ مین وفات پائی۔ اور ہشام بن عبد الملک تخت حکومت پر بیٹھا۔ وہ غیلان کی کارروائیان اپنی آنکھون سے دیکھ چکا تھا۔ تخت نشینی کے ساتھ اُس کو طلب کیا اور بغاوت انگیزی کے جُرم مین اُسکے ہات پاؤن کٹوا ڈالے۔ تاہم غیلان کی زبان درازیان نہ گئین اور آخر اسی جرم مین جان سے مارا گیا[۱]۔

اسی زمانہ مین جہم بن صفوان پیدا ہوا اور وہ بھی امر بالمعروف کے جُرم پر قتل ہوا[۲] لیکن یہ خون خالی نہ گئے، عدل اور امر بالمعروف کا مسئلہ زیادہ پھیلا، اور اسقدر زور پکڑا کہ ایک گروہ کثیر نے جو بالآخر معتزلہ کے لقب سے پکارا گیا، اسکو اسلام کے اُصولِ اولیہ مین داخل کر لیا، فرقہ معتزلہ کے پانچ اصولون مین دو اصول جنکا نام عدل، اور وجوب امر بالمعروف ہے اُسکی یہی ابتدا ہے۔ یہ گروہ برابر ترقی کرتا گیا۔ سنہ ۱۲۵ھ مین جب **ولید** تخت نشین ہوا تو اس فرقہ کا شمار ہزارون سے متجاوز ہو چکا تھا۔ یہانتک کہ خود خاندان بنی امیہ مین یزید بن الولید نے یہ مذہب اختیار کر لیا تھا۔ ولید تخت نشینی کے ساتھ عیش پرستی مین مشغول ہوا اور علانیہ میخواری و عیاشی شروع کی، یہ رنگ دیکھکر یزید نے امر بالمعروف کے دعوی سے علم بغاوت بلند کیا، اور ہزارون

[۱] یہ تمام تفصیل شرح ملل و نحل مین ہے۔ [۲] تاریخ مصر از مقریزی جلد دوم صفحہ ۳۵۶۔

معتزلہ اُسکے ساتھ ہوگئے[51] ولید محصور ہو کر قتل ہوا۔ اسکے قتل کے بعد یزید تخت نشین خلافت ہوا اور یہ پہلا دن تھا کہ اعتزال نے تخت پر جگہہ پائی - اس موقع پر یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ یزید نے جب ولید کے خلاف بغاوت کی تھی تو اُسکے طرفدارون مین سے ایک عمرو بن عبید بھی تھا جو مذہب اعتزال کا بہت بڑا امام گذرا ہے[52] -

مختلف فرقون کا پیدا ہونا

ملکی ضرورت نے اگرچہ صرف جبر و قدر کے مسئلہ پر توجہ دلائی تھی لیکن جب ایک دفعہ کسی وجہ سے خیالات مین حرکت پیدا ہوئی تو بڑہتی ہی گئی یہان تک کہ بنو امیہ کا دور ختم نہین ہو چکا تھا کہ خلق قرآن، تنزیہ و تشبیہ، صفات باری وغیرہ کی بحثین چھڑ گئین اور جسکے موںھہ سے جو بات نکلی ایک مذہب بن گئی - اس طرح چند ہی روز مین بیسیون فرقے نکل آئے ملل و نحل، اور کتب عقائد مین ہر ایک فرقہ کے جداگانہ حالات و معتقدات لکھے ہین لیکن یہان اُس تمام تفصیل کے لکھنے کا موقع نہین

اس تمام قصہ مین جو باتین غور کے قابل ہین یہ ہین -

(۱) اصولی اختلافات کے لحاظ سے اِن فرقون کی کیا تعداد ہے -

(۲) یہ اختلافات کہانتک مغایرت کا سبب ہو سکتے ہین اور ان مختلف عقیدون کو اصل اسلام سے کہانتک تعلق ہے -

اسلامی فرقون کی تعداد درحقیقت کم ہے

محققین نے تسلیم کیا ہے کہ فرقون کی تعداد کی یہ کثرت درحقیقت صحیح نہین، اصل مین صرف چند فرقے ہین، پھر ایک ایک فرقہ کے بہت سے فرقے بنگئے ہین، شرح مواقف مین لکھا ہے

[51] مروج الذہب مسعودی [52] ملل و نحل شہرستانی ۱۲

کہ اسلام کی اصل ۸ فرقے ہین، شیعہ - سنی - خارجی - مرجیہ - بخاریہ - معتزلہ - جبریہ - مشبہہ -

علامہ مقریزی نے تاریخ مصر مین یہ تعداد اور بھی گھٹا دی ہے اور صرف ۵ فرقے قرار دیے ہین سنی شیعہ معتزلہ - خارجی - مرجیہ -

اختلاف کے اصلی اصول ۴ ہین

علامہ شہرستانی نے زیادہ دقت نظر سے کام لیا اور اختلاف کے چار اصول قرار دیے -

۱ - صفات الہی کا اثبات و نفی -

۲ - قدر و جبر -

۳ - عقائد و اعمال -

۴ - عقل و نقل -

پہلا اختلاف

پہلا اختلاف اسطرح پیدا ہوا کہ خدا کے متعلق قرآن مجید مین جو الفاظ اس قسم کے مذکور ہین جو جسمانیات کے لئے مخصوص ہین مثلاً عرش پر متمکن ہونا - قیامت کے دن فرشتون کے جھرمٹ مین آنا وغیرہ وغیرہ، انکے حقیقی معنی لئے جائین یا مجازی - اس سوال نے دو مختلف فرقے پیدا کر دیئے - پہلی شق کے ماننے والے - محدثین اور اشعریہ ہین، جن مین سے بڑھتے بڑھتے مجسمہ اور مشبہہ نکل آئے جو خدا کے ہات پانون تک مانتے ہین - دوسرے احتمال کے قایل معتزلہ ہین جنکا دوسرا نام منکرین صفات ہے -

اسی مسئلہ کی ایک فرع یہ بھی ہے کہ خدا کی صفات کو اگر قدیم مانین تو تعدد قدما لازم آتا ہے

اور حادث کہین تو خدا کا محلِ حوادث ہونا خدا کے حدوث کا مستلزم ہے پہلی مشکل سے بچنے کے لیئے **معتزلہ** نے یہ راے اختیار کی کہ خدا کے علیحدہ صفات نہین ہین، بلکہ اسکی ذات ہی سے وہ تمام نتایج حاصل ہوتے ہین جو ہمکو صفات سے ہوتے ہین۔ محدثین سمجھے کہ یہ خدا کی صفات کا انکار ہے۔ اِس بناپر اُنہون نے خدا کی جداگانہ صفات قرار دیئے۔

دوسرا اختلاف

دوسرے اختلاف کا منشا یہ تھا کہ انسان کے افعال کو اگر زیادہ غور سے دیکھا جاے تو معلوم ہوتا ہے کہ ایک چیز بھی ہمارے بس کی نہین یہانتک کہ ہمارا ارادہ اور خواہش بھی ہمارا اختیاری نہین، لیکن مشکل یہ ہے کہ اگر ہم اپنے افعال مین مجبور ہین تو ثواب وعقاب جو مذہب کی جان ہے اسکی بنیاد اکھڑ جاتی ہے۔ **قرآن مجید** مین دونون قسم کی آیتین ہین، بعض مین صاف تصریح ہے کہ انسان جو کچھ کرتا ہے خدا ہی کراتا ہے قل کل من عند اللہ۔ بعض کا یہ مطلب ہے کہ انسان اپنے افعال کا آپ ذمہ دار ہے، ما اصابك من سیئۃ فمن نفسك اِس بناپر اسلام مین دو رائین قائم ہوگئین۔ جو لوگ زیادہ آزاد تھے اُنہون نے صاف صاف جبر کو مانا اور **جبریہ** کہلائے جو اس لفظ سے جھجکتے تھے اُنہون نے کسب اور ارادہ کا پردہ رکھا۔ یہ پردہ بھی **ابوالحسن اشعری** نے ایجاد کیا ورنہ قدما اسکا نام بھی نہین لیتے، برخلاف اسکے **معتزلہ** نے یہ راے قائم کی کہ انسان اپنے تمام افعال مین مختار محض ہے البتہ یہ اختیار اُسکو خدا نے دیا ہے اور اِس لیئے خدا کے اختیارِ مطلق مین فرق نہین آتا۔

تیسرا اختلاف — تیسرا اختلاف اس بنا پر تھا کہ ایمان کی حقیقت مین اعمال بھی داخل ہین یا نہین؟ چونکہ اکثر حدیثون مین حیا وغیرہ کی نسبت یہ الفاظ ہین کہ انّہ من الایمان اس لئے محدثین نے سمجھا کہ ایمان کی حقیقت مین اعمال بھی داخل ہین۔ لیکن اہل نظر نے جنمین امام **ابو حنیفہ** سب سے پیشرو تھے اس سے اختلاف کیا اور اعتقاد و عمل مین تفریق کی۔ محدثین نے ان لوگون کا نام **مُرجیہ** رکھا چنانچہ امام **ابو حنیفہ** کو بھی بہت سے محدثین **مرجیہ** ہی کے نام سے یاد کرتے ہین

چوتھا اختلاف — چوتھا اختلاف درحقیقت ایسا اختلاف ہے جو حقیقی اختلاف کہا جا سکتا ہے اور جہان ارباب ظاہر اور اہل نظر کی حدین بالکل الگ الگ ہو جاتی ہین۔

اس اختلاف کا اصل اصول یہ ہے کہ عقل و نقل مین کسکو ترجیح ہے؟ یا یہ کہ عقل و نقل کے کیا حدود ہین، تمام اشاعرہ نقل کو ترجیح دیتے ہین، اور معتزلہ وغیرہ عقل کو۔

اس اصول کی بنیاد پر تفصیلی عقائد جو قائم ہوے انمین سے چند یہ ہین۔

اشعریہ — کوئی شے فی نفسہ اچھی یا بُری نہین۔ شارع جس چیز کو اچھی کہدیتا ہے اچھی ہو جاتی ہے اور جسکو بُری کہتا ہے بُری ہو جاتی ہے۔	معتزلہ۔ ہر شے پہلے سے اچھی یا بُری ہے، شارع اُسی چیز کو اچھی کہتا ہے جو فی نفسہ اچھی تھی اور اُسی چیز کو بُری کہتا ہے جو پہلے سے بُری تھی
اشعریہ — خدا محالات کا حکم دیسکتا ہے اور دیتا ہے۔	معتزلہ و حنفیہ۔ خدا کسی محال چیز کا حکم نہین دیسکتا۔
اشعریہ — خدا کو عدل اور انصاف کرنا ضروری نہین	معتزلہ۔ ضروری ہے۔

اشعریہ — خدا عبادت کے عوض مین عذاب دیسکتا ہے اور گناہ کے بدلے مین انعام - اور اگر وہ ایسا کرے تو نا انصافی نہین ہے۔[۵۱]	معتزلہ - خدا کبھی ایسا نہین کر سکتا - اور ایسا کرے تو یہ ظلم اور نا انصافی ہے۔

ان اختلافات کا پیدا ہونا محل تعجب نہین - کیونکہ جیسا ہم اوپر لکھ آئے ہین اختلاف کے متعدد قدرتی اسباب موجود تھے لیکن افسوس یہ ہے کہ ہر فرقہ دوسرے فرقہ سے جس مسئلہ مین مختلف تھا اسی کو اسلام و کفر کی حد فاصل قرار دیتا تھا - مثلاً مسائل اختلافیہ مین ایک یہ بھی تھا کہ کلام الٰہی - قدیم ہے، یا مخلوق و حادث ہے؟ معتزلہ کہتے تھے کہ کلام الٰہی جو خدا کی صفات قدیمہ مین ہے وہ قدیم ہے لیکن جو الفاظ آنحضرت پر نازل ہوتے تھے وہ مخلوق اور حادث تھے[۵۲] - محدثین کہتے تھے کہ کلام الٰہی ہر حال مین قدیم ہے - زیادہ تدقیق سے دونون کا حاصل ایک ہی ٹھہرتا ہے لیکن دونون فرقہ نے اِس مسئلہ کو کفر و اسلام کی حد فاصل قرار دیا -

اختلافات عقاید مین غلو اور شدت

امام بیہقی نے کتاب الاسماء والصفات مین اِس بحث پر ایک مستقل عنوان[۵۳] قائم کیا ہے، ہم اُسکی سند سے اس موقع پر چند بڑے بڑے محدثین کے اقوال نقل کرتے ہین -

---

۵۱ اشعریہ کے یہ عقائد اسی تصریح کے ساتھ شرح مواقف وغیرہ مین مذکور ہین ۱۲ ۵۲ میزان الاعتدال ذکر داؤد ظاہری ۱۲

۵۳ کتاب مذکور صفحہ ۱۷۹ تا صفحہ ۱۹۲ مطبوعہ الہ آباد ۱۲

وکیع بن الجراح۔	من زعم ان القرآن محدث فقد کفر۔	جس شخص کا یہ خیال ہے کہ قرآن حادث ہے وہ کافر ہے۔
یزید بن ہرون	من زعم ان کلام اللہ مخلوق فھو والذی لا الہ الا ھو عندی زندیق	جو شخص کہتا ہے کہ کلام الہی مخلوق ہے وہ خدا کی قسم زندیق ہے
مزنی شاگرد شافعی	من قال ان القرآن مخلوق فھو کافر	جو شخص کہتا ہے کہ قرآن مخلوق ہے وہ کافر ہے
امام بخاری	نظرت فی کلام الیھود والنصاری والمجوس فما رایت قوما اضل فی کفرھم من الجھمیۃ وانی لا استجھل من لا یکفرھم	مین نے یہودیون عیسائیون مجوسیون سب کے کلام دیکھے ہین جہمیہ[1] کے برابر کوئی انمین سے کافر اجہل نہین۔ مین اسکو جاہل سمجھتا ہون جو جہمیہ کو کافر نہ سمجھے۔
عبد الرحمن بن مہدی	لو رایت رجلا علی الجسر بیدی سیف یقول القرآن مخلوق ضربت عنقہ	اگر میرے ہاتھ مین تلوار ہو اور کسی کو پل پر یہ کہتے سن لون کہ قرآن مخلوق ہے تو اسکی گردن ماردون۔

[1] جہمیہ کا اصل جرم یہی ہے کہ وہ قرآن مجید کو حادث کہتے تھے ۱۲

بعض محدثون نے جنمین امام بخاری بھی شامل ہین اس مسئلہ مین یہ تفریق کی تھی کہ قرآن مجید کا جو تلفظ کیا جاتا ہے یہ مخلوق اور حادث ہے، لیکن محدثین نے اسکی بھی سخت مخالفت کی، ذُہلی امام بخاری کے اُستاد تھے اور صحیح بخاری مین بہت سی حدیثین انکی روایت سے مذکور ہین۔ انہون نے امام بخاری کا جب یہ قول سنا تو عام حکم دیدیا کہ جو شخص یہ لفظ کہے کہ "لفظی بالقرآن مخلوق" وہ ہماری مجلس مین نہ آنے پائے۔ چنانچہ اس واقعہ کو حافظ ابن حجر نے شرح بخاری مین نہایت تفصیل سے لکھا ہے۔ ابن شداد نے ایک تحریر مین لکھا تھا کہ "لفظی بالقرآن مخلوق" یہ تحریر امام احمد بن حنبل کے سامنے پیش ہوئی تو انہون نے اس فقرہ کو کاٹ دیا اور کہا کہ قرآن جس صورت مین ہو غیر مخلوق ہے[1] ابوطالب نے کہا تھا کہ امام احمد بن حنبل قرآن کے تلفظ کرنے کو مخلوق کہتے ہین۔ امام احمد بن حنبل کو خبر ہوئی تو غصہ سے کانپنے لگے اور ابوطالب کو بُلا کر اس بات کی بازپرس کی۔[2]

یہ تو ادھر کے فریق کا حال تھا۔ دوسری طرف یہ کیفیت تھی کہ تمام معتزلہ۔ قرآن کے قدیم کہنے کو کفر خیال کرتے تھے، یہانتک کہ مامون الرشید جیسے عادل بادشاہ نے اس جرم پر اپنے زمانہ کے تمام بڑے محدثین کو نہایت سخت سزائین دین اور حکم دیا کہ توبہ نہ کرین تو قتل کر دئے جائین۔

ایک اس مسئلہ پر موقوف نہین، اس قسم کے سیکڑون مسئلے تھے جنمین فریقین کو اسی شدت کا غلو تھا۔ قاضی شریک صاحب نے امام ابویوسف (شاگرد امام ابوحنیفہ

---

[1] کتاب الاسماء والصفات بیہقی صفحہ ۱۹۰ [2] کتاب الاسماء والصفات صفحہ ۱۹۸

کی شہادت کے قبول کرنے سے اِس بنا پر انکار کیا کہ وہ نماز کو ایمان کے مفہوم کا جزو نہین سمجھتے[۱]۔ امام ابو حنیفہ سے بہت سے مُحدثین اسی جرم پر ناراض تھے کہ وہ اعمال کو داخل ایمان نہین کہتے۔

ایک مدت تک یہی غلط فہمیان قائم رہین۔ لیکن رفتہ رفتہ یہ حالت بدل چلی اور اگرچہ پچھلی بنیادین بالکل منہدم نہ ہوسکین تاہم اسقدر ہوا کہ پانچ چھ برس سے عقائد کا یہ مسئلہ مسلّم ہوگیا ہے کہ لا نکفر احداً من اھل القبلۃ یعنی اہل قبلہ (جنمین بہتّرون فرقے داخل ہین) مین سے ہم کسی کو کافر نہین کہتے،، یا وہ زمانہ تھا کہ محدث ابن حبّان جو فن حدیث کے بہت بڑے امام گذرے ہین اتنی بات پر جلا وطن کردیے گئے کہ انہون نے خدا کی نسبت کہا تھا کہ "محدود نہین ہے[۲]،، یا یہ حالت ہے کہ بڑے بڑے ایمہ فن خدا کی عظمت وشان کو اسی لفظ سے ادا کرتے ہین۔ قدما محدثین کے زمانہ تک یہ کہنا کہ "خدا ہر جگہ ہے،، خاص فرقہ جہمیہ کا مذہب سمجھا جاتا تھا اور کفر کا ہم پلہ خیال کیا جاتا تھا چنانچہ ابن القیم نے اجتماع الجیوش الاسلامیۃ مین کثرت سے ان محدثین کے اقوال خود ان کی تصنیفات سے نقل کیے ہین۔ لیکن اب ایک مدت سے "تقریباً تمام مسلمانون کا یہی اعتقاد ہے۔ (زمانۂ بعد مین وہ غلو نہین رہا)

فرقہ مرجیہ محدثین کے نزدیک ایسا گمراہ فرقہ تھا کہ اس کی شہادت بھی مقبول نہ تھی۔ لیکن رفتہ رفتہ علامۂ ذہبی کو میزان الاعتدال (تذکرہ مسعر بن کدام) مین یہ الفاظ لکھنے پڑے۔

---

[۱] میزان الاعتدال تذکرۂ قاضی ابو یوسف ۱۲ [۲] میزان الاعتدال ذکر محمد بن حبان ۱۲

ارجاء و اعتزال کی نسبت ائمۂ حدیث کے اقوال

قلت الارجاء مذهب لعدة من اجلة العلماء لا ينبغي التحامل على قايله۔	مین کہتا ہون کہ مرجیہ بہت سے بڑے بڑے علمار کا مذہب ہے، اس قول کے قائلین پر دارو گیر نہ کرنی چاہیے۔

محدث خطابی نے جنکی کتاب معالم السنن فن حدیث کی نادر کتاب ہے اور جنکے اقوال کو امام بیہقی کتاب الاسمار والصفات مین نہایت کثرت سے سنداً نقل کرتے ہین، اس باب مین یہ فیصلہ کیا۔

لا يكفر اهل الاهواء الذين تأولوا فاخطؤا و يجيز شهادتهم ما لم يبلغ من الخوارج والروافض في مذهبه ان يكفر الصحابة ومن القدرية ان يكفر من خالفه من المسلمين[1] الخ	جن اہل بدعت نے تاویل کی اور تاویل مین غلطی کی وہ کافر نہین ہین، اور اُنکی گواہی جائز ہے۔ جبتک خارجی اور رافضی اس حد تک نہ پہنچ جائین کہ صحابہ کو کافر بتائین اور جبتک قدریہ اس حد تک نہ ہو جائین کہ اپنے فرقہ کے سوا تمام مسلمانون کو کافر کہین

امام غزالی نے املار فی مشکلات الاحیار، اور امام رازی نے اس آیت کی تفسیر مین ان الذين كفروا (سورہ بقر رکوع اول) نہایت تفصیل سے اس بحث کو لکھا اور ثابت کیا کہ یہ اختلافات کفر و اسلام کی بنا نہین ہو سکتے۔

معتزلہ کی نسبت علامہ جلال الدین دوانی شرح عقائد عضدی مین لکھتے ہین

[1] کتاب الاسمار والصفات بیہقی صفحہ ۱۹۲

واما المعتزلة فالمختار انهم لا يکفرون۔	باقی معتزلہ تو صحیح یہی ہے کہ وہ کافر نہین ہین
علامہ تقی الدین سبکی جو مشہور محدث گذرے ہین۔ لکھتے ہین	
وهاتان الطائفتان الاشعرية والمعتزلة هما المتقاومتان وهما فحولة المتكلمين من اهل الاسلام والاشعرية اعدلهما[۵]	یہ دونون گروہ یعنی اشعریہ اور معتزلہ برابر کے جوڑ ہین اور یہ دونون متکلمین کے سرگروہ ہین، اور اشعریہ ان دونون مین زیادہ اعتدال پر ہین۔

چونکہ معتزلہ، اکثر حنفی المذہب ہوتے تھے، اسلئے طبقات الحنفیہ مین ان کے حالات مذکور ہین، ان موقعون پر انکا ذکر جب کیا جاتا ہے تو اسی شان سے کیا جاتا ہے جسطرح اور علماے حنفیہ کا۔ مثلاً حسین بن علی معتزلہ کی نسبت لکھا ہے کہ "فقہ اور کلام مین کوئی انکا ثانی نہین ہوا" زمخشری کی نسبت لکھا ہے من اکابر الحنفیة۔

امام رازی نے سورۂ انعام کی تفسیر مین لکھا ہے کہ "میرے والد ماجد، شیخ القاسم انصاری کی زبانی بیان کرتے تھے کہ "اہل سنت وجماعت کا خیال۔ خدا کی قدرت کی وسعت پر ہے، اور معتزلہ کی نظر خدا کی تعظیم اور مبرا عن العیوب ہونے پر ہے، اسلئے غور سے دیکھو تو دونون خدا کی عظمت وتقدس کے معترف ہین۔ البتہ اسقدر ہے کہ کسی نے غلطی کی، اور کوئی صائب الراے ٹھیرا۔"

[۵] شرح احیاء السلام مطبوعہ مصر جلد ثانی صفحہ ۱۱۔

متاخرین پر موقوف نہین - زیادہ تفحص اور غور سے دیکھو تو قدما رمی بئین ہین بہی بہت سے ایسے آزاد خیال نظر آتے ہین یہانتک کہ اُن مین سے بہت سے لوگون کو قدریہ ومعتزلہ کہا گیا

قدریا من جولوگ قدری سفے

ثور بن زید دیلی - ثور بن یزید حمصی - حسان بن عطیہ - حسن بن ذکوان - داؤد بن حصین - زکریا بن اسحاق - سالم بن عجلان - سلام بن مسکین ازدی - سیف بن سلیمان مکی - شبل بن عباد مکی - شریک بن عبداللہ - عبداللہ بن عمرو - عبداللہ بن ابی لبید - عبداللہ بن ابی نجیح - عبدالاعلی بن عبدالاعلی - عبدالوارث بن سعید تنوری - عطاء بن ابی میمون - عمر بن ابی زائدہ - عمران بن مسلم قیصر - عمیر بن ہانی الدمشقی - عوف الاعرابی بصری - کہمس - محمد بن سوار البصری - ہرون بن موسیٰ الاعور - ہشام بن عبداللہ دستوائی - یحییٰ بن حمزۃ الحضرمی[۱]

ان تمام بزرگون کو حافظ ابن حجر نے مقدمہ فتح الباری مین قدریہ[۵۲] مین سے منسوب کیا ہے، علامہ ذہبی نے خاص اُن حفاظ حدیث کے حال مین جو فن حدیث کے ارکان ہین اور جن پر احادیث کی تحقیق و تنقید کا مدار ہے، ایک کتاب چار ضخیم جلدون مین لکھی ہے جسکا نام تذکرۃ الحفاظ ہے جو حال مین چھپ کر شائع ہوئی ہے - اسمین بہت سے معتزلہ کے

---

[۱] دیکھو مقدمہ فتح الباری شرح صحیح بخاری لحافظ ابن حجر مطبوعہ مصر صفحہ ۴۶۰ [۵۲] یہ خیال رکھنا چاہیے کہ محدثین کے نزدیک قدریہ کا لفظ اکثر معتزلہ پر اطلاق کیا جاتا ہے - یہی وجہ ہے کہ محدث سمعانی نے کتاب الانساب مین نظام کو قدریہ ہی لکھا ہے اور اسی بنا پر ابن قتیبہ نے کتاب المعارف مین معتزلہ کا مطلق نام نہین لیا بلکہ بجاے اسکے قدریہ کا لفظ استعمال کیا - ۱۲

نام لکھے ہین انمین سے چند مشاہیر کے نام یہ ہین - عطار بن یسار - سعید بن ابی عروبۃ - قتادہ بن دعامہ - ہشام دستوائی - سعید بن ابراہیم - محمد بن اسحاق امام المغازی - سمان - ان مین سے عطار بن یسار - قتادہ - ہشام - سعید کی نسبت، امام احمد حنبل وغیرہ ائمہ محدثین نے تصریح کی ہے کہ فن حدیث مین انکا نظیر نہ تھا اور وہ امام وقت تھے -

علم کلام عقلی

یہ وہ کلام ہے جو فلسفہ کے مقابلہ مین ایجاد ہوا اور درحقیقت ہمکو اسی علم کلام کی تاریخ لکھنی مقصود ہے -

عقائد مین بحث و نظر کی بنیاد جسطرح شروع ہوئی تم اوپر پڑھ آئے ہو - بنو امیہ کے زمانہ تک یہ مباحثے اور مناظرے مسلمانون ہی مین محدود رہے، لیکن عباسیون کے عہد مین یہ دائرہ زیادہ وسیع ہوا - عباسیہ کے زمانہ مین تعلیم کو نہایت وسعت ہوئی مجوسی - یہودی عیسائی وغیرہ اسلامی درسگاہون مین علوم عربیہ کی تعلیم حاصل کرتے تھے اور اس وجہ سے مسلمانون کے مذہبی خیالات اور اعتقادات سے واقف ہونے کا انکو موقع ملتا تھا - دولت عباسیہ کی بے تعصبی
اسکے ساتھ عباسیون نے (بنو امیہ کے برخلاف) لوگون کو مذہبی آزادی دے رکھی تھی ہر شخص جو چاہتا تھا کہہ سکتا تھا - اس طرح دوسری قومون کو جرأت اور موقع حاصل ہوا کہ اسلامی عقائد پر رد و قدح کرسکین -

ان سب پر یہ مستزاد ہوا کہ خلیفہ منصور نے دنیا کی تمام زبانون کی علمی اور مذہبی کتابین ہی

زبان مین ترجمہ کرائین ۔ ان کو پڑھکر مسلمانون مین سیکڑون آدمیون کے عقیدے متزلزل ہوگئے ۔ مورخ مسعودی نے مروج الذہب ۔ قاہر باللہ کے حال مین لکھا ہے کہ

علم کلام کے پیدا ہونے کے اسباب

عبد اللہ بن المقفع وغیرہ نے فارسی اور پہلوی زبانون سے مانی ۔ ابن دیصان ۔ مرقیون (ایہ مجوس) کی کتابون کے جو ترجمے کئے اور اسکے ساتھ خود مسلمانون مین سے ابن ابی العوجا حماد عجرد ۔ یحیی بن زیاد ۔ مطیع بن ایاس ۔ نے ان کتابون کی تائید مین جو تصنیفات کین ۔ اسکا یہ اثر ہوا کہ لوگون مین زندقہ والحاد پھیل گیا ۔

یہ اسباب اس بات کے مقتضی تھے کہ علماے اسلام نے جسطرح اسی قسم کی ضرورتون سے نحو ۔ لغة ۔ تفسیر ۔ بلاغت ۔ اور دیگر فنون مدون اور ایجاد کئے تھے ۔ اسیطرح خود اپنی خواہش سے ، علم کلام بھی ایجاد کرتے ۔ لیکن کلام کی یہ اور زیادہ خوش قسمتی تھی کہ سلطنت کی طرف سے بھی تحریک ہوئی ، یعنی خلیفہ مہدی (ہرون الرشید کا باپ) نے جو ۱۵۸ھ مین تخت نشین ہوا تھا ۔ علماے اسلام کو حکم دیا کہ مذہب اسلام پر جو شبہات کئے جاتے ہین ، اسکے جواب کے لئے کتابین تصنیف کیجائین [۵۱]

خلیفہ مہدی کے حکم سے علم کلام مین کتابون کی تصنیف ہوئی

تاہم اسوقت تک یہ علم علم کلام کے نام سے موسوم نہین ہوا تھا ۔ مامون الرشید کے زمانہ مین جب معتزلہ نے فلسفہ مین مہارت حاصل کی اور فلسفیانہ مذاق پر اس فن کی تدوین کی تو انہون نے اسکا نام علم کلام رکھا ۔ [۵۲]

---

۵۱ مروج الذہب مسعودی ذکر خلافة قاہر باللہ ۔ مسعودی کے الفاظ یہ ہین وکان المہدی اوّل من امر الجدلیین من اہل البحث من المتکلمین بتصنیف الکتب علی الملحدین ۔ ۵۲ شہرستانی ملل ونحل مین لکھتے ہین ۔ ثم طالع بعد ذلک شیوخ المعتزلة کتب الفلاسفة حین فسرت ایام المامون فخلطت مناہجہا بمناہج الکلام وافردتہا فنا من فنون العلم وسمتہا باسم الکلام ۔

اس امر مین اختلاف ہے کہ علم کلام کا نام کلام کیون رکھا گیا۔ مورخ ابن خلکان نے محمد ابوالحسین معتزلی کے تذکرہ مین سمعانی سے نقل کیا ہے کہ "چونکہ سب سے پہلا اختلاف جو عقائد کے متعلق پیدا ہوا وہ کلام الہی کی نسبت پیدا ہوا، اس مناسبت سے علم عقائد کا نام کلام پڑ گیا"، لیکن یہ صحیح نہین، نہ پہلا اختلاف کلام الہی کی نسبت پیدا ہوا، نہ بنوامیہ کے زمانہ تک اس فن کو کلام کہتے تھے۔ علم کلام کی وجہ تسمیہ

علامۂ شہرستانی نے ملل ونحل مین لکھا ہے کہ اسکی وجہ یا تو یہ تھی کہ مسائل عقائد مین جس مسئلہ پر بڑے معرکے رہے، وہ کلام الہی کا مسئلہ تھا۔ یا اس وجہ سے کہ چونکہ یہ علم فلسفہ کے مقابلہ مین ایجاد ہوا تھا، اس لئے فلسفہ کی ایک شاخ (یعنی منطق) کا جو نام تھا وہی اس فن کا بھی نام رکھا گیا، کیونکہ منطق اور کلام مرادف اور ہم معنی الفاظ ہین" (یہی وجہ تسمیہ صحیح ہے)

علم کلام کے پیدا ہونے کے ساتھ۔ محدثین اور ارباب ظاہر نے نہایت زور وشور سے مخالفت کی، امام شافعی۔ امام احمد حنبل۔ سفیان ثوری اور اکثر محدثین نے اس علم کو حرام بتایا، امام غزالی۔ احیار العلوم، عقاید۔ کے ذکر مین لکھتے ہین۔ علم کلام کے ساتھ مخالفت

وَالی التحریم ذھبَ الشافعیؒ ومالکؒ واحمد بن حنبل وسفیانؒ وجمیعُ اھلِ الحدیثِ مِنَ السّلف۔

امام شافعی کا قول تھا کہ اہل کلام کو درے لگانے چاہئین۔ امام احمد حنبل کہتے تھے کہ اہل کلام زندیق ہین، اس قسم کی رائین اکثر ائمہ اسلام کی زبانی منقول ہین، زمانہ مابعد مین

اگرچہ یہ امر تعجب کی نگاہ سے دیکھا گیا یہاں تک کہ امام رازی کو تفسیر کبیر اور مناقب الشافعی میں ان روایات کی تاویل، بلکہ انکار کرنا پڑا لیکن حقیقت یہ ہے کہ ایسا ہونا مقتضائے حالت تھا۔ قرونِ اولیٰ میں اکثر علماء یک فنہ ہوتے تھے۔ ائمہ نحو کو فقہ سے ناواقفیت تھی فقہا کو حدیث سے کم سروکار تھا۔ محدثین علوم عقلیہ سے ناآشنا تھے۔ علم کلام ایجاد ہوا تو اس میں فلسفہ کی بیسیوں اصطلاحیں شامل ہوگئیں، محدثین ان اصطلاحات کو سنکر فلسفہ اور کلام میں تفریق نہ کرسکے اور چونکہ وہ فلسفۂ یونانی کو پہلے سے برا سمجھتے تھے علم کلام کو بھی اسی کا شریک حال سمجھے۔ محدثین کی زبانی عام طور سے یہ روایتیں منقول ہیں کہ "جب کسی کو جوہر، عرض، مادہ وغیرہ الفاظ استعمال کرتے سنو تو سمجھ لو کہ وہ گمراہ ہے" محدث ابن السبکی کی عبارت ذیل سے اس دعوے کی پوری تصدیق ہوتی ہے۔

وفی کتب المتقدمین جرح جماعۃ بالفلسفۃ ظنا منہم ان علم الکلام فلسفۃ + فقد قیل فی احمد بن صالح + انہ یتفلسف والذی قال ھذا لا یعرف الفلسفۃ وکذالک قیل فی ابی حاتم الرازی وانما کان رجلا متکلما۔ وقریب من ھذا قول الذھبی فی المزی + انہ یعرف المعقول ولم یکن المزی ولا الذھبی یدریان شیئا من المعقول

(طبقات الشافعیہ تذکرہ احمد بن صالح۔)

متقدمین کی تصنیفات میں بہت سے لوگوں پر فلسفہ کی بنا پر جرح کیا گیا یہ سمجھ کر کہ علم کلام اور فلسفہ ایک چیز ہے چنانچہ احمد بن صالح کی نسبت کہا گیا کہ وہ فلسفیانہ باتیں کرتے ہیں حالانکہ جسنے یہ کہا وہ فلسفہ کو جانتا بھی نہ تھا اسیطرح ابو حاتم کی نسبت کہا گیا حالانکہ وہ صرف متکلم تھے۔ اسی کے قریب ذہبی کا قول مزی کے بارہ میں ہے کہ وہ معقول جانتے تھے۔ حالانکہ نہ ذہبی معقول کا ایک حرف جانتے تھے نہ مزی۔

اس سے بڑھکر یہ کہ علم کلام کے لئے فلسفہ اور طبعیات وغیرہ مین مہارت پیدا کرنیکی ضرورت تھی، اور محدثین سرے سے فلسفہ کے پڑھنے کے مخالف تھے۔

ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ علماے کلام اپنی تصنیفات مین، مخالفون کے اقوال نقل کرکے جواب دیتے تھے، محدثین اس نقلِ کفر کو بھی جائز نہین رکھتے تھے۔ امام احمد حنبل کے زمانہ مین حرث محاسبی بڑے مشہور زاہد اور محدث تھے۔ محدثین بھی انکی تعریف مین رطب اللسان ہین، حضرت جنید بغدادی اُنھی کے مرید تھے۔ اُنھون نے شیعون، اور معتزلیون کی رد مین ایک کتاب لکھی، امام احمد حنبل اتنی بات پر اُن سے اسقدر ناراض ہوگئے کہ اُن سے ملنا جلنا چھوڑ دیا۔[۱]

ناراضی کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ جو لوگ، **کلام** مین مشغول ہوتے تھے اُنکے عقیدے خواہ مخواہ محدثین کے عقائد سے کچھ نہ کچھ مختلف ہوجاتے تھے۔ مثلاً جب وہ اِس قسم کی حدیثین سنتے تھے کہ حضرت آدم اور موسیٰ علیہ السلام مین مناظرہ ہوا، آسمان فرشتون کے بوجھ سے چرچرا اُٹھا، خدا قیامت کے دن اپنی ران دوزخ مین ڈالے گا تب دوزخ کو تسکین ہوگی، تو یا تو ان حدیثون کو صحیح نہین تسلیم کرتے تھے، یا اُنکی تاویل کرتے تھے محدثین کے نزدیک یہ حدیثین صحیح ثابت ہوچکی تھین۔ اس لئے انکا انکار کرنا یا تاویل کرنی رسول اللہ صلعم کے ارشاد کی توہین تھی۔ ایک دفعہ ہرون الرشید کے دربار مین ایک محدث نے آدم و موسیٰ علیہما السلام کی یہی حدیث بیان کی، ایک شخص بول اُٹھا کہ حضرت آدم و موسیٰ جمع کیونکر

[۱] احیاء العلوم۔ محدثین نے بھی اس واقعہ کو نقل کیا ہے۔ ۱۲

ہو سکتے تھے ۹ اسپر ہرون الرشید جو محدثین کا ہم خیال تھا، اسقدر برہم ہوا کہ اس شخص کے قتل کر دینے کا حکم دیا، چنانچہ اس واقعہ کو علامہ سیوطی نے تاریخ الخلفا مین اسقدر تفصیل کے ساتھ لکھا ہے۔

محدثین اور ارباب ظاہر کو کلام کی مخالفت مین جو شدت تھی، اس نے علم کلام کو بالکل بجھا دیا ہوتا، لیکن خلفا سے عباسیہ (بجز دو ایک کے) اور انکے ارکان دولت نے بڑی مستعدی کے ساتھ حمایت کی، اور شاہانہ حوصلے سے اسکو برابر ترقی دیتے رہے، عباسیہ کے علاوہ دیلمیون نے بھی اسکی سرپرستی کی[5] تاہم وہ قبول عام نہ حاصل کر سکا، اخیر زمانہ مین جب امام غزالی اور رازی نے اسکو اپنی آغوش تربیت مین پالا، تب البتہ مقبول عام ہوا،

علم کلام کا بانی

بہرحال مہدی کے زمانہ مین علم کلام پیدا ہوا، اور جہانتک معلوم ہے سب سے پہلے ابوالہذیل علاف نے اس فن مین کتاب لکھی۔ ابوالہذیل کا پورا نام محمد بن الہذیل بن عبداللہ بن مکحول ہے، ۱۳۱ھ مین پیدا ہوا اور ۲۳۵ھ مین وفات پائی۔ علامہ ابن خلکان اسکی نسبت

لکھتے ہین وکان حسن الجدال قوی الحجة کثیر الاستعمال للادلة والالزامات	خوش تقریر اور قوی الحجت تھا، دلائل اور الزامات کا اکثر استعمال کرتا تھا۔

علامہ مقریزی نے تاریخ مصر مین اسکی نسبت لکھا ہے نَظَرَ فِی الْفَلْسَفَةِ وَوَافَقَهُمْ فِی کَثِیرٍ[6]

[5] شہرستانی ملل ونحل مین لکھتے ہین واما رونق علم الکلام فابتداءه من الخلفاء العباسیة هرون والمامون والمعتصم والواثق والمتوکل وانتهاؤه من الصاحب بن عباد وجماعة من الدیالمة۔ [6] مقریزی جلد دوم صفحہ ۳۴۶

ابوالہذیل نے علم کلام مین چھوٹی بڑی ساٹھ کتابین لکھین جنمین نہایت دقیق مسائل پر بحثین کی ہین، یہ کتابین مدتون سے ناپید ہین، لیکن مجوسیون اور ملحدون سے اُسنے جو مناظرات کیے اور اُنمین جو تقریرین کین، وہ جستہ جستہ ابن خلکان، درر وغرر، اور شرح ملل ونحل مین مذکور ہین، ابوالہذیل کے مناظرات مین آج کل کی طرح صرف زبان آوری اور لسانی نہین ہوتی تھی بلکہ انکا یہ اثر ہوتا تھا کہ اکثر ملاحدہ اور مخالفین مذہب اپنے عقائد سے باز آجاتے تھے اور مسلمان ہوجاتے تھے۔ ابوالہذیل علامہ

ابن خلکان نے لکھا ہے کہ ایک دفعہ بہت سے مجوسی۔ ابوالہذیل سے مناظرہ کرنیکے لئے آگئے، ابوالہذیل نے سب کو بند کردیا انمین میلاس نام ایک مجوسی تھا۔ وہ اسیوقت اسلام لایا، ابوالہذیل کی ایک تصنیف جسکا نام میلاس ہے اسی میلاس کے نام پر ہے" شرح ملل ونحل مین ہے کہ تین ہزار شخص اسکے ہات پر اسلام لائے" مامون الرشید کے دربار مین جسقدر علماے کلام تھے انمین سب سے پیشرو ابوالہذیل اور نظام[۱] تھے۔ حکومت کی طرف سے ابوالہذیل کے ساٹھ ہزار درہم سالانہ مقرر تھے۔ لیکن ابوالہذیل یہ ساری رقم اہل علم پر صرف کردیتا تھا[۲]۔ ابوالہذیل کو معقولات کے علاوہ، علوم ادبیہ مین بھی کمال تھا ایک دفعہ وہ مامون الرشید کے دربار مین گیا۔ ثمامہ بن اشرس، جو مامون الرشید کے دربار کا مشہور فاضل تھا، اور اُسنے ابوالہذیل کی تقریب کی تھی دربار مین حاضر تھا۔ ابوالہذیل، اثناے گفتگو مین ثمامہ سے خطاب کرتا تھا تو اسکا خالی نام لیتا تھا حالانکہ ثمامہ

---

[۱] مسعودی مین ہے وقرب الیہ کثیرا من الجدلیین والنظارین کابی الہذیل وابی اسحاق ابراہیم بن سیار النظام [۲] شرح ملل ونحل

اِس پایہ کا شخص تھا کہ خود مامون۔ نام کے بجاے اُسکو لقب سے مخاطب کرتا تھا۔
اسپر ثمامہ کو ملال ہوا۔ لیکن خود ثمامہ کا بیان ہے کہ ابوالہذیل نے جب سند کے موقع پر عرب
کے سات سو شعر زبانی پڑھ دیئے تو مین نے بے اختیار کہا کہ تو میرا نام لے یا لقب تجھکو
سب جائز ہے[۵۱]۔ ابوالہذیل کے بعض مناظرات اِس موقع پر ذکر کے قابل ہین۔

ایک دفعہ ایک شخص نے ابوالہذیل سے کہا کہ میرے دل مین قرآن مجید کے متعلق
بعض شبہات ہین جو کسی طرح رفع نہین ہوتے۔ وہ یہ کہ قرآن مجید کی متعدد آیتین آپسمین متناقض
معلوم ہوتی ہین اور بعض آیتون مین نحوی غلطیان نظر آتی ہین۔ ابوالہذیل نے کہا ایک ایک
آیت پر الگ الگ بحث کیجاے۔ یا ایسا اجمالی جواب دیا جاے کہ تمام شبہات رفع ہوجائین۔
معترض نے دوسری شق اختیار کی۔ ابوالہذیل نے کہا یہ امر تو مسلّم ہے کہ رسول اللہ صلعم۔
عرب کے معزز اور شریف خاندان سے تھے۔ یہ بھی مسلم ہے کہ اُنکی فصاحت اور زباندانی
پر کسیکو اعتراض نہ تھا اسمین بھی شک نہین کہ اہل عرب نے آنحضرت کے جھٹلانے اور
آپ پر نکتہ چینی کرنے کا کوئی پہلو اُٹھا نہین رکھا، اب غور کرو کہ اہل عرب نے آنحضرت پر
ہر طرح کے اعتراضات کیے، لیکن کسی نے یہ بھی کہا کہ اُنکی زباندانی صحیح نہین، یا یہ کہ اُنکی
باتون مین تناقض ہوتا ہے پھر جب اُن لوگون نے یہ اعتراض نہین کیے تو آج کون شخص
یہ اعتراض کرسکتا ہے[۵۲]۔

قرآن مجید کے متعلق یہ اعتراضات، شرح مواقف وغیرہ مین بھی مذکور ہین، لیکن جو جواب

[۵۱] شرح ملل ونحل۔ [۵۲] شرح ملل ونحل۔

دیے ہین وہ ناکافی ہین، شاہ ولی اللہ صاحب نے فوز الکبیر مین لکھا ہے کہ قرآن مجید - کسائی اور فرا کے مقرر کردہ اصول کا پابند نہین، یہ اسی ابوالہذیل کے جواب کی طرف اشارہ ہے -

اس زمانہ مین صالح بن قدوس ایک مشہور مجوسی تھا - وہ اس بات کا قایل تھا کہ مادۂ کائنات دو چیزین ہین - نور و ظلمت، یہ دونون غیر متناہی ہین، اورانہی کے امتزاج سے عالم کا وجود ہوا، ابوالہذیل اور صالح کا اس مسئلہ پر مناظرہ ہوا ابوالہذیل نے پوچھا کہ امتزاج، ان دونون سے جداگانہ شے ہے یا ایک ہی چیز ہے؟ - صالح نے دوسرا پہلو اختیار کیا - ابوالہذیل نے کہا، دو چیزین جو آپسمین ضد ہین، خود کیونکر مل سکتی ہین[۵۱]، اسلئے کوئی تیسرا ملانے والا چاہیئے اور وہی واجب الوجود یا خدا ہے -

ایک دفعہ صالح، مناظرہ مین بند ہوا، توابوالہذیل نے کہا کہ اب کیا ارادہ ہے؟ صالح نے کہا مین نے خدا سے استخارہ کیا اور پھر اسی عقیدہ پر قائم ہون کہ دو خدا ہین،، ابوالہذیل نے کہا استخارہ کیا تو کس خدا سے کیا؟[۵۲] یعنی جس خدا سے پوچھا ہوگا اُسنے دوسرے خدا کی (جو اسکا رقیب ہے) کاہے کو راے دی ہوگی، ابوالہذیل اور صالح کا ایک اور لطیفہ ابن خلکان نے نقل کیا ہے جسکو ہم قلم انداز کرتے ہین -

ہشام بن الحکم

اسی زمانہ مین ہشام بن الحکم کوفی ایک مشہور متکلم تھا - وہ یحییٰ برمکی کے مجالس علمی کا افسر اور علوم عقلیہ کا ماہر تھا - ابوالہذیل مناظرہ مین اگر کسی سے دبتا تھا تو اسی سے دبتا تھا -

---

۵۱ شرح ملل و نحل - ۵۲ شرح ملل و نحل -

مسعودی نے اسکے متعدد مناظرے نقل کئے ہین جنمین اسنے ابوالہذیل پر فتح پائی۔ ابن الندیم نے کتاب الفہرست مین اسکی بہت سی تصنیفات کا ذکر کیا ہے جنمین سے بعض کے یہ نام ہین[۵۱] - الرد علی الزنادقۃ - الرد علی اصحاب الاثنین - الرد علی اصحاب الطبائع (یعنی میٹرلسٹ کا رد) کتاب علی ارسطوطالیس فی التوحید۔ یہ کتابین آج ناپید ہین لیکن کتابون کے نام سے اندازہ ہوسکتا ہے کہ کیسے مہم مضامین پر تھین۔

یحییٰ برمکی کی توجہ علم کلام پر

خلیفہ مہدی کے علاوہ، دربار کے اورامرا نے بھی علم کلام کی طرف توجہ کی یحییٰ بن خالد برمکی جو دولت عباسیہ کی روح وروان، خلیفہ مہدی کا وزیر اعظم اور سلطنت کا دست وبازو تھا اسنے خاص علم کلام کی مباحثات کے لئے دربار مین ایک مجلس مقرر کی جسکا تذکرہ مورخ مسعودی نے ان الفاظ مین کیا ہے۔

وَكَانَ يحيى بن خالد ذا بحث ونظر وله مجلس يجتمع فيه اهل الكلام من اهل الاسلام وغيرهم	یحییٰ بن خالد مناظرہ دان اور صاحب نظر تھا۔ وہ ایک جلسہ کیا کرتا تھا جسمین ہر مذہب کے اہل کلام جمع ہوتے تھے۔

اس مجلس کا مہتمم (سکرٹری) ہشام بن الحکم[۵۲] ایک مشہور فاضل تھا۔ مجلس مین ہر مذہب وملت کے لوگ جمع ہوتے تھے اور ہر قسم کے علمی مضامین پر گفتگو ہوتی تھی مورخ مسعودی نے اس مجلس کے ایک جلسہ کا حال لکھا ہے جسمین علم الکلام کے ۱۲ مشہور علما جمع تھے انمین سے جن لوگون کے نام بتعیین لکھے ہین یہ ہین، علی بن ھیثم

۵۱ فہرست صفحہ ۱۷۶ ۵۲ فہرست بن الندیم ذکر ہشام بن الحکم۔

ابو مالک حضرمی - ابو الہذیل - **نظام** - مسعودی کے تصریح کے موافق اس مجلس کے جلسون مین جن مضامین پر گفتگو ہوتی تھی، انمین سے بعض یہ تھے - کون وظہور قدم وحدوث اثبات ونفی، حرکت وسکون، مماسۃ ومباینۃ، وجود وعدم، جز وطفرہ، اجسام واعراض، تعدیل وتجریر، کم وکیف مضاف وامامت،

تنبیہ، علامہ ابن خلدون نے مقدمہ تاریخ مین علم الکلام کے بیان مین لکھا ہے کہ "امام غزالی کے زمانہ تک کلام مین فلسفہ کی آمیزش نہ تھی، غزالی پہلے شخص ہین جنہے فلسفہ کے انداز پر اس علم کی تدوین کی" لیکن یہ مورخ مذکور کی سخت غلطی ہے - آگے چلکر بہت سے واقعات سے بداہۃً اس خیال کی غلطی ثابت ہوگی یحییٰ بن خالد کے جلسہ کے ذکر مین جن مضامین کا تذکرہ مسعودی نے کیا ہے فلسفہ کے مسائل اس سے زیادہ کلام مین کیا شامل ہو سکتے ہین ؟ -

ابن خلدون کی غلطی

خلیفہ مہدی کے بعد ۱۶۹ھ مین **ہادی** تخت نشین ہوا - اور صرف ایک برس تین مہینے حکومت کی، اس کے بعد ہرون الرشید اعظم مسند آرا ہوا، اُس کا زمانہ اگرچہ نہایت شان وشوکت اور اوج وترقی کا زمانہ خیال کیا جاتا ہے اور درحقیقت جس بزم مین جعفر برمکی، قاضی ابویوسف، امام محمد - ابونواس، اسحاق موصلی، کسائی، جیسے لوگ کرسی نشین ہونگے اُسکا صدر نشین کس پایہ کا ہوگا؟ لیکن علم کلام کو اسکے عہد مین کچھ ترقی نہین ہوئی علمائے کلام گرفتار ہو کر قیدخانہ بھیجدیے گئے اور حکم دیدیا گیا کہ علم کلام کے متعلق کوئی کچھ نہ لکھنے پائے[۵۷] - تاہم بعض اسباب ایسے پیش آئے کہ مجبوراً ہارون الرشید

[۵۷] یہ روایتین اگرچہ صرف شرح ملل ونحل مین مذکور ہین لیکن اور قرائن سے انکی تصدیق ہوتی ہے جلال الدین سیوطی نے ادیکو صفوان،

کو علم کلام کی قدر کرنی پڑی - غیر ممالک میں جب یہ چرچا پھیلا کہ لوگوں کو علم کلام سے روکدیا گیا ہے تو سندھ کے راجہ نے ہرون الرشید کو ایک خط لکھا جسکا مضمون یہ تھا کہ مسلمانوں نے اپنا مذہب جو پھیلایا ہے تلوار کے زور سے پھیلایا ہے، اگر اسلام دلائل و براہین سے ثابت ہوسکتا ہو تو آپ کسی عالم کو بھیجیے، وہ اگر مجھے قایل کردے گا تو مین اسلام قبول کرونگا" ہرون الرشید نے ایک فقیہ کو بھیجا - راجہ کے درباریون سے ایک شخص مناظرہ کے لئے مقرر ہوا اُسنے فقیہ سے پوچھا کہ آپ کا خدا قادر ہے یا نہین ؟ فقیہ نے کہا ہان قادر ہے - اُسنے کہا اپنا جیسا پیدا کرسکتا ہے یا نہین ؟ یعنی اگر نہین کرسکتا تو اسکی قدرت عام نہ ہوئی، فقیہ نے کہا اس قسم کی بحثین علم کلام سے تعلق رکھتی ہین، اور ہم لوگ اس علم کو بُرا سمجھتے ہین - راجہ نے ہرون الرشید کو لکھا کہ مین نے پہلے صرف گمان کی بنا پر لکھا تھا لیکن اب عین الیقین ہوگیا، ہرون الرشید نے حکم دیا کہ متکلمین بُلائے جائین - اور انکے سامنے یہ مسئلہ پیش کیا جائے - متکلمین دربار مین آئے تو اُن مین سے ایک لڑکے نے اس شبہہ کو حل کردیا اور کہا کہ یہ ایسا سوال ہے جسطرح کوئی کہے کہ خدا اس پر قادر ہے یا نہین کہ خود جاہل یا عاجز بن جائے - خدا ایسی شے پیدا کرسکتا ہے جو حادث اور ممکن ہو - ہرون الرشید نے حکم دیا کہ وہی لڑکا مناظرہ کے لیے بھیجا جائے - درباریون نے کہا ممکن ہے کہ اور مشکل مباحث پیش آئین جنکے جواب سے یہ عہدہ برانہوسکے بالآخر

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۰) یہ فقرہ وَيَبْغَضُ العُلَمَاءَ فِي الدِّيْنِ وَالْكَلَامِ فِي مُعَارَضَةِ النَّصِّ اس شخص کے لیے بالکل کافی ہین جو علامہ موصوف کی زبان سمجھتا ہو -

معمر بن عباد جو مشہور متکلم تھا اس خدمت کے لیے انتخاب کیا گیا[۵۱]

مامون الرشید کا دور

ہرون کے بعد، **مامون** کا دور آیا[۵۲] اُس کے علمی کارنامون کے بیان کرنے کے لئے ایک دفتر چاہیے۔ علم کلام کے متعلق اُسنے جو جو کام کیے اس کتاب مین وہ بھی تفصیل سے نہین لکھے جا سکتے، مورخ مسعودی۔ قاہر باللہ کے حالات مین ایک درباری مورخ کی زبانی، مامون کی نسبت لکھا ہے۔

وَجَالَسَ الْمُتَكَلِّمِيْنَ وَقَرَّبَ اِلَيْهِ كَثِيْرًا مِنَ الْجَدَلِيِّيْنَ وَالنُّظَّارِيْنَ كَاَبِي الْهُذَيْلِ وَاَبِي اسحاق اِبْرَاهِيْمِ بن سَيَّارِ النَّظَّامِ وَغَيْرِهِمْ مِمَّنْ وَافَقَهُمْ وخالَفَهُمْ وَاَلْزَمَ مَجْلِسَهُ الفقهاءَ واهلَ المعرفةِ من الادباءِ واقدمهُم من الامصارِ واجرى عليهم الارزاقَ فرغبَ النَّاسُ فِي صنعةِ النَّظرِ وتعلَّموا البحثَ والجدلَ ووضعَ كُلُّ فريقٍ مِنهم كُتبًا ينصرُ مذهبهُ ويؤيدُ بها قولَهُ۔

مامون الرشید نے متکلمین کی صحبت اختیار کی اور اکثر ارباب مناظرہ مثلاً ابو الہذیل۔ نظام وغیرہ کو اپنا مقرب بنایا۔ انمین سے بعض، مامون الرشید کے ہمعقیدہ تھے اور بعض مخالف۔ مامون الرشید نے فقہا اور اُدبا کو دربار مین داخل کیا اور دور دور سے اِن کو بلوایا اور اِن کی تنخواہین مقرر کین۔ اس وجہ سے تمام لوگون کو مناظرہ اور مباحثہ کی طرف رغبت پیدا ہوئی اور ان فنون کی تعلیم پھیل گئی۔ اور ہر فرقہ نے اپنے مذہب کی تائید مین کتابین لکھین۔

مامون نے علمی مناظرات کے لیے ہر ہفتہ مین ایک خاص دن مقرر کیا تھا جسکی

[۵۱] از ملل ونحل مرتضیٰ۔ زیدی۔ ذکر معمر بن عباد [۵۲] مامون کی مستقل خلافت ۱۹۸ھ سے شروع ہوتی ہے۔

کیفیت مورخ مسعودی نے یہ بیان کی ہے کہ منگل کے دن ہر فرقہ کے لوگ آستان خلافت میں جمع ہوتے تھے، اُن کے لئے ایک خاص کمرہ فرش فروش سے آراستہ طیار رہتا تھا پہلے دسترخوان چنا جاتا تھا۔ کہانے سے فارغ ہو کر لوگ وضو کرتے تھے، ہر خوشبوؤں کی انگھیٹیاں آتی تھیں۔ لوگ کپڑے بساتے تھے اور مطیب و معطر ہو کر دار المناظرہ میں جاتے تھے۔ مامون انکو اپنے قریب جگہ دیتا تھا اور مناظرہ شروع ہوتا تھا۔ مناظرہ میں حاکمی اور محکومی کا کچھ لحاظ نہیں ہوتا تھا۔ بلکہ لوگ نہایت آزادی سے بحثیں کرتے تھے۔ دوپہر ڈھلنے پر یہ صحبت ختم ہوتی تھی۔

مامون الرشید کی روک ٹوک کی وجہ سے، اسلام کے مخالفوں نے مشہور کر دیا تھا کہ اسلام، دلائل سے نہیں بلکہ صرف تلوار سے پہیل سکتا ہے۔ مامون الرشید نے اس شبہہ کے مٹانے کے لئے ایک بڑی مجلس مناظرہ منعقد کی، تمام اطراف و دیار سے ہر مذہب و ملت کے لوگ بلائے۔ مجوسیوں کا پیشوائے اعظم یزدان نجت، مرو سے طلب ہو کر آیا۔ اور مامون نے اسکو خاص ایوان خلافت کے قریب اُتارا۔ ایک مذہبی کانفرنس

مسلمانوں کی طرف سے ابوالہذیل جسکا تذکرہ اوپر گذر چکا ہے، وکیل مقرر ہوا، اور بالآخر فتح حاصل کی یزدان نجت جب مناظرہ میں بند ہوا تو مامون نے جوش میں آ کر کہا کہ یزدان نجت مسلمان ہو جا، اسنے کہا کہ آپ کسیکو بزور مسلمان نہیں کرتے، اور میں مسلمان ہونا نہیں چاہتا۔ مامون نے کہا ہاں یہ صحیح ہے۔[۵۱]

[۵۱] اس مناظرہ کا ذکر فہرست ابن الندیم اور شرح ملل و نحل صفحہ ۴۲ مطبوعہ دائرۃ المعارف حیدرآباد میں ہے۔

ابوالہذیل کے بعد اسکے شاگرد ابراہیم بن سیار نظام نے جو مامون الرشید کا استاد اور ندیم خاص تھا علم کلام کو نہایت ترقی دی - شہرستانی نے ملل ونحل مین اُس کے فلسفہ دانی کی نسبت یہ الفاظ لکھے ہین "وقد طالع کثیرًا من کتب الفلاسفۃ وخلط کلامھم بکلام المعتزلۃ" یورپ کے نامور محققون کی راے ہے کہ جن چیزون کو لوگ جوہر کہتے ہین وہ جوہر نہین بلکہ چند اعراض کا مجموعہ ہے - یا یون کہو کہ جسکو لوگ عرض سمجھتے ہین وہ بھی جوہر ہین مثلاً خوشبو یا روشنی کو عرض کہا جاتا ہے لیکن درحقیقت یہ بھی جوہر ہین، خوشبو چھوٹے چھوٹے ذی مقدار ذرات ہین جو پھول وغیرہ سے نکلکر پھیلتے ہین اور ہمارے دماغون مین آتے ہین، یہ دونون خیال اوّل اوّل **نظام** ہی نے ظاہر کیے اور درحقیقت وہی اس تحقیقات کا موجد کہا جا سکتا ہے - شہرستانی نے ملل ونحل مین جہان اُسکے مخصوص اصول اور مسائل لکھے ہین - ساتوان اصول یہ لکھا ہے نظام

اِنَّ الجوھر مُؤلَّفٌ مِن اَعراض اِجتَمعت ووافق ھشام بن الحکم فی قولہ اِنَّ الالوان والطعوم والروائح اجسام	جوہر چند اعراض سے بنا ہے جو یکجا ہو گئے ہین، اس نے ہشام بن الحکم سے اِس مسئلہ مین موافقت کی کہ رنگ - مزہ - خوشبو سب اجسام ہین -

لہ بظاہر دونون راءین متناقض معلوم ہوتی ہین لیکن شرح مقاصد (صفحہ ۲۹۸) مین لکھا ہے کہ نظام کا یہ دعوی ہو کہ "اجسام - رنگ - بو - وغیرہ سے مرکب ہین" اس بنا پر نظام کا یہ قول کہ جسم - چند اعراض کا مجموعہ ہے، اسکے یہ معنی ہین کہ جسم ان چیزون سے مرکب ہے جسکو لوگ اعراض سمجھتے ہین - گو وہ درحقیقت اعراض نہین - ۱۲

وہ جزء لاتیجزی کا بھی منکر تھا اور اس مسئلہ کے متعلق اسکا مناظرہ تمام فلسفہ کی کتابون مین مذکور ہے۔

لطیفہ اس موقع پر پہنچکر اس لطیفہ کے لکھنے کے بغیر آگے مین بڑھا جاتا کہ **نظام** کی ان دقیقہ سنجیون کی یہ داد دیگیئی کہ ان مسائل کی بناپر اسکو کافر قرار دیا گیا۔ علامہ سمعانی نے کتاب الانساب مین لکھا ہے کہ "قدریون (یعنی معتزلیون) مین کوئی شخص کفر کے مختلف اقسام کا ایسا جامع نہین گذرا جیسا نظّام تھا۔ اس نے اپنے شباب مین مجوسیون دہریون، اور فلسفیون کی صحبت اُٹھائی اسلیئے جزء لاتیجزیٰ کا مسئلہ اُسنے ملحد فلسفیون سے لیا اور یہ مسئلہ کہ عادل شخص ظلم پر قدرت نہین رکہتا مجوسیون سے سیکھا اور یہ مسئلہ کہ رنگ مزہ خوشبو۔ آواز اجسام ہین فرقہ ہشامیہ سے اخذ کیا، اور اسطرح مجوسیون اور فلسفیون کے مذہب کو مسلمانون کے مذہب مین خلط ملط کردیا"[۱] یہ صرف سمعانی کا خیال نہین، رجال کی کتابون مین عموماً جہان نظّام کا ذکر آیا ہے اسی قسم کے مسایل کی بناپر اسکو زندیق اور ملحد کہا گیا ہے۔

نظام نے فلسفہ مین یہ کمال پیدا کیا تہا کہ ایک موقع پر اسنے جعفر برمکی سے کہا کہ

---

[۱] اصل عبارت یہ ہے وما فی القدریة اجمع منه لانواع الکفر وکان عاشر فی شبابه قوما من الثنویة وقوما من الدهریة القائلین بتکافوء الادلة وشرذمة من الفلاسفة فاخذ قوله بالجزء الذی لا یتجزی من ملحدة الفلاسفة وقوله بان فاعل العدل لا یقدر علی الظلم من الثنویة واخذ قوله بان الالوان والطعوم والروائح والاصوات اجسام من الهشامیة ۱۲

مین نے ارسطو کی ایک کتاب کا رد لکھا ہے، اسکے جواب مین جعفر نے کہا کہ تم
رد کیا لکھوگے تم تو اُسکی کتاب کو پڑھ بھی نہین سکتے۔ نظام نے کہا کہ "آپ کیا چاہتے
ہین، ارسطو کی کتاب کو اول سے آخر تک زبانی سنادون یا آخر سے اول تک، چنانچہ یہ
کہکر اُس نے ارسطو کی عبارت پڑھنی شروع کی اور ساتھہ ساتھہ اسکا رد بھی کرتا گیا۔[۵۱]

جاحظ کہا کرتا تھا کہ "لوگ کہتے ہین کہ ہمیشہ ہزار برس مین ایک شخص ایسا پیدا ہوا کرتا
ہے جسکا تمام عالم مین نظیر نہین ہوتا۔ واقعی اگر یہ صحیح ہے تو یہ شخص نظام ہی تھا، نظام
نے تحقیقات مذہب کے لئے دوسرے مذاہب کی آسمانی کتابون پر بھی نہایت عبور
حاصل کیا تھا۔ توریت۔ انجیل۔ زبور اُس کو زبانی یاد تھی بلکہ ان کی تفسیرون سے بھی
کافی واقفیت رکھتا تھا۔[۵۲]

نظام کی فضل و کمال کی بلند پایگی کا اندازہ اس سے ہوسکتا ہے کہ جاحظ جیسا بے نظیر
فاضل، اسی نظام کا شاگرد، اور خانہ زاد غلام تھا،

مامون کے بعد معتصم تخت نشین ہوا، وہ اُمّی محض اور سپاہیانہ مذاق رکھتا تھا لیکن
جب اسکے بعد ۲۲۷ھ مین اسکا بیٹا الواثق باللہ مسند آرا ہوا تو مامون کی علمی مجالسین پھر واثق باللہ
تازہ ہوگئین، مورخ مسعودی اسکے حالات مین لکھتا ہے۔

كَانَ الوَاثِقُ مُحِبًّا لِلنَّظَرِ مُبغِضًا لِلتَّقلِيدِ مُحِبًّا لِلإِشرَافِ عَلَى عُلُومِ النَّاسِ	خلیفہ واثق باللہ غور اور فکر کو پسند کرتا تھا اور تقلید سے نفرت رکھتا تھا۔ حکما اور اطبا سے قدیم و جدید کی معلومات اور خیالات

[۵۱] ملل و نحل یحییٰ بن مرتضیٰ زیدی ۔ [۵۲] ملل و نحل یحییٰ زیدی

وامرائهم ممن تقدم وتاخر من الفلاسفة والمتطببين تجري بحضرته انواع كلام من علومهم في الطبيعيات وما بعد ذلك من الالهيات۔	واقف ہونے کا بہت شایق تھا چنانچہ اسکی مجلس مین طبعیات اور الٰہیات کے اکثر چرچے رہتے تھے

واثق نے متکلمین اور فقہا کے مناظرات کے لئے ایک مجلس مقرر کی تھی جسمین ہر قسم کے مضامین پر نہایت دقیق بحثین ہوتی تھین۔ مورخ مسعودی نے ان مجالس کے علمی مناظرات، کتاب اخبار الزمان وغیرہ مین نقل کیے ہین لیکن افسوس ہے کہ وہ کتابین دستیاب نہین۔ مروج الذہب مین مورخ مذکور یہ الفاظ لکھکر رہ گیا۔

وما كان يجري من المباحثة في مجلسه الذي عقد للنظر بين الفقهاء والمتكلمين في انواع العلوم من العقليات والسمعيات في جميع الفروع والاصول وقد اتينا على ذكرها فيما سلف من كتبنا۔

مہدی۔ مامون، اور واثق کی شاہانہ حوصلہ مندیون، اور برامکہ اور دیگر وزرا و امرا کی قدردانیون نے علم کلام کو اسقدر وسیع کردیا کہ حکومت کے سایۂ عاطفت کے اٹھ جانے پر بھی ایک مدت تک وہ ترقی کرتا گیا اور اسکی تصنیفات و تالیفات تمام عالم مین پھیلتی گئین مہدی سے لیکر واثق تک جو علماے کلام پیدا ہوئے اُنکی تاریخ لکھی جاے تو ایک مستقل کتاب طیار ہوگی، انمین سے جاحظ۔ محمد بن عبد اللہ اسکافی۔ المتوفی ۲۲۳ھ۔ جعفر بن البشر۔ علی بن رمانی جعفر بن حرب المتوفی ۲۳۶ھ سیرافی حسن بن عبد اللہ

ابو موسی الفرار المتوفی سنہ ۲۲۶ھ زیادہ نامور ہین۔[91]

خاندان نوبخت

علم کلام کی ترقی کے ذکر مین خاندان **نوبخت** کا ذکر بھی ضرور ہے۔ فضل بن نوبخت ہرون الرشید کے خزانۃ الحکمۃ[92] کا افسر تھا اور فارسی زبان کی کتابون کا عربی مین ترجمہ کیا کرتا تھا اسمعیل جو نوبخت کا پوتا تھا بہت بڑا عالم اور علم کلام کا ماہر تھا۔ اسکے ہان ایک خاص مجلس مقرر ہوا کرتی تھی جہان متکلمین جمع ہوتے تھے اور مسائل کلام پر مباحثے کرتے تھے، علم کلام مین اسکی بہت سی تصنیفات ہین جنمین سے کتب ذیل کا تذکرہ ابن الندیم[93] نے کیا ہے۔ کتاب ابطال القیاس۔ نقض کتاب عبث الحکمۃ علی الراوندی۔ نقض التاج علی الراوندی۔ کتاب تثبیت الرسالۃ۔

اسمعیل کا بھانجا حسن بن موسی اس خاندان مین سب سے زیادہ نامور ہوا[94] ابن الندیم نے اسکی نسبت لکھا ہے کہ وہ متکلم بھی تہا اور فلاسفر بھی، فلسفۂ یونانی کی بہت سی کتابین اسی کے حکم اور اہتمام سے ترجمہ کی گئین، ابو عثمان دمشقی۔ اسحاق۔ ثابت بن قرۃ۔ جو مشہور مترجم گذرے ہین اسکے دربار مین ہمیشہ حاضر رہتے تھے۔ اس کی ایک تصنیف کا تذکرہ آگے آئے گا۔

---

۹۱ جاحظ کا حال تو سیکڑون تصنیفات مین مذکور ہے، باقی اورون کا ذکر مروج الذہب اور شرح ملل و نحل مین جا بجا آ گیا گیا ہے ۹۲ خزانۃ الحکمۃ وہ محکمہ تھا جسمین تمام دنیا کے علوم و فنون کی کتابین ترجمہ کی جاتی تھین، اسکا مفصل حال ہماری کتاب رسائل شبلی مین مذکور ہے۔ ۹۳ کتاب الفہرست صفحہ ۱۷۶۔ ۹۴ آل نوبخت کے لئے دیکھو ابن الندیم صفحہ ۱۷۶، ۱۷۷، ۲۷۴، ۲۴۴۔

علم کلام اگرچہ ابتدا سے برابر ترقی کرتا جاتا تھا لیکن چوتھی صدی میں وہ درجۂ کمال تک پہنچ گیا۔

چوتھی صدی کے متکلمین

اسوقت تک علم کلام پر مستقل تصنیفات لکھی جاتی تھیں لیکن قرآن مجید کی کوئی مفصل تفسیر اس اصول پر نہیں لکھی گئی تھی کہ قرآن مجید میں جو کچھ مذکور ہے عقل کے موافق ہے اور دلائل عقلیہ سے ثابت ہے۔ اس ضرورت کو اس صدی کے چند مشہور عالموں نے پورا کیا یعنی ابومسلم اصفہانی۔ ابوبکر اصم۔ ابوالقاسم بلخی۔ قفال کبیر۔

ابومسلم کا نام محمد بن بحر اصفہانی ہے۔ علامہ ذہبی نے محمد بن علی بن مہریزد لکھا ہے ابن الندیم نے اسکو مشہور بلغا[۵۱] کی فہرست میں داخل کیا ہے اور لکھا ہے کان کاتباً مترسلاً بلیغاً متکلماً جدلاً اسکی تفسیر کا نام جامع التاویل لمحکم التنزیل ہے اور صاحب کشف الظنون[۵۲] کے بیان کے موافق ۱۴ جلدوں میں ہے۔ ابومسلم نے ۳۲۲ھ میں وفات پائی یہ تفسیر اس رتبہ کی ہے کہ باوجودیکہ اسکے مصنف پر اعتزال کا داغ ہے تاہم امام فخرالدین رازی اسکی نسبت لکھتے ہیں وابومسلم حسن الکلام فی التفسیر کثیر الغوص علی الدقائق واللطائف[۵۳] یعنی ابومسلم کا کلام تفسیر میں نہایت خوب ہوتا ہے وہ باریک اور لطیف باتوں کو ڈھونڈ کر نکالتا ہے۔ بہت سے مسائل میں ابومسلم متفرد ہے۔ چنانچہ قرآن مجید میں ناسخ و منسوخ ہونے کا وہ قطعاً منکر ہے۔ امام رازی تمام ان آیتوں کی تفسیر میں جنکو لوگوں نے منسوخ مانا ہے ابومسلم کا قول اور اسکی توجیہ نقل کرتے ہیں اور ہر جگہ ان کے طرز بیان

---

۵۱ فہرست ابن الندیم صفحہ ۱۳۶ - ۵۲ کشف الظنون ۵۳ تفسیر کبیر سورۂ آل عمران آیت قال رب اجعل لی آیة

سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ ابو مسلم کی اس رائے کے ساتھ متفق ہین۔

ابوالقاسم بلخی کا پورا نام عبداللہ بن احمد بن محمود کعبی ہے، ابن خلکان نے اسکا نام اس عنوان سے لکہا ہے العالم المشہور اور اُسکے حالات کے ذیل مین لکہا ہے کہ کان من کبار المتکلمین۔ امام رازی تفسیر مین اسکے اقوال اکثر نقل کرتے ہین کشف الظنون مین ہے کہ اسکی تفسیر بارہ جلدون مین ہے اور اُس سے پہلے اتنی بڑی تفسیر کسی نے نہین لکھی تھی، ۳۰۹؁ھ مین وفات پائی۔

تفسیر کے سوا اوسکی اور بہت سی تصنیفات ہین، مثلاً عیون المسائل، **مقالات**۔ اہل کتاب اور فلسفیون سے اکثر مناظرے کئے اور انکو شکستین دین۔ فرسا بین ہوکی قوت تقریر سے بہت سے لوگ راہ راست پر آئے[۱]۔

ابو بکر اصم کا نام عبدالرحمن بن کیسان ہے، اسکے زیادہ حالات معلوم نہین، کشف الظنون مین اسکی تفسیر کا ذکر ہے اور امام رازی اسکی تفسیر سے اکثر نقل کرتے ہین۔

قفال۔ بہت بڑے مشہور عالم ہین۔ انکا پورا نام محمد بن علی بن اسمعیل ہے، وہ تفسیر، حدیث، فقہ اور علوم ادبیہ کے امام تسلیم کئے جاتے تھے۔ محدثین نے انکا تذکرہ نہایت مدح کے ساتھ کیا ہے علامہ ابن السبکی طبقات کبری مین لکھتے ہین کان اماماً فی التفسیر اماماً فی الحدیث۔ اماماً فی الکلام۔ اماماً فی الاصول۔ اماماً فی الفروع یعنی وہ تفسیر مین۔ حدیث مین۔ کلام مین۔ اصول مین فروع مین۔

[۱] شرح ملل ونحل حالات کعبی۔

امام تھے۔ علامہ موصوف نے دو رہبت سے محدثین کے قول انکی شان مین نقل کئے ہین
قفال امام **ابوالحسن اشعری** کے معاصر تھے اور امام اشعری نے ان سے فقہ پڑھی تھی ۳۶۵ھ مین وفات پائی۔ ایک پرلطف بات یہ ہے کہ چونکہ انہون نے اُصول عقاید کے مطابق تفسیر لکھی اس لئے لوگون نے انکی نسبت اعتزال کی بدگمانی کی لیکن مشکل یہ تھی کہ تمام شافعیہ انکو امام وقت تسلیم کرتے تھے۔ اس لئے یہ تاویل کرنی پڑی کہ ابتدا مین وہ معتزلی تھے پھر اشعری ہوگئے چنانچہ ابن عساکر سے اس مضمون کی ایک روایت منقول[1] ہے۔

ابوسہل صعلوکی سے کسی نے انکی تفسیر کی نسبت پوچھا۔ انہون نے کہا۔ وہ مقدس بھی ہے اور نجس بھی نجس اس وجہ سے کہ مذہب اعتزال کی تائید کی ہے"

پانچوین صدی

پانچوین صدی مین اگرچہ مختلف اسباب کی وجہ سے جنکی تفصیل آگے آئیگی علم کلام کو زوال شروع ہوچکا تھا۔ تاہم بعض بعض متکلمین بڑے بڑے رتبہ کے ہوئے، انمین سے ابوالحسین محمد بن علی البصری۔ ابو اسحاق اسفرائنی۔ قاضی عبدالجبار معتزلی بہت بڑے درجہ کے لوگ تھے، ابوالحسین بصری اس رتبہ کا شخص تھا کہ ابن خلکان کا بیان ہے کہ اصول فقہ مین امام رازی کی کتاب المحصول اُسکی ایک تصنیف کا خلاصہ ہے جسکا نام معتمد ہے ابن خلکان نے اُسکی نسبت یہ الفاظ لکھے ہین۔

كَانَ جَيِّدَ الْكَلَامِ۔ اِمَامَ وَقْتِهٖ۔ اِنْتَفَعَ النَّاسُ بِكُتُبِهٖ۔ یعنی انکا کلام نہایت عمدہ ہوتا ہے

---

[1] طبقات الشافعیہ ذکر قفال۔

وہ اپنے وقت کے امام تھے لوگون نے ان کی تصنیفات سے فائدہ اٹھایا۔
انکی اور بہت سی تصنیفات ہین جنمین سے تصحیح الادلہ دو جلدون مین - اور غرر الادلہ
ایک ضخیم جلد مین ہے - ابو الحسین - نے سنہ ۴۳۶ھ مین وفات پائی - قاضی صیمری نے جو علماے
حنفیہ مین بہت بڑے نامور فقیہ گذرے ہین انکے جنازہ کی نماز پڑھائی -

ابو اسحاق اسفرائنی کا نام ابراہیم بن محمد ہے - شافعیون مین کوئی شخص انکا ہمسر نہ تھا -
محدثین بھی انکو امام وقت تسلیم کرتے تھے - سنہ ۴۱۸ھ مین وفات پائی - خاص علم کلام مین
انہون نے ایک کتاب لکھی وہ (۵) جلدون مین ہے اور اسکا نام جامع الحلی فی اصول الدین
والرد علی الملحدین[1] ہے -

اس صدی مین علم کلام کی تاریخ کا ایک نیا صفحہ شروع ہوتا ہے - اس وقت تک
فقہا و محدثین، علم کلام سے بالکل الگ تھے، اکثر تو اس فن کو ذریعہ گمراہی جانتے تھے.
جنکو اسقدر شدت نہ تھی وہ کم سے کم بیکار و لغو خیال کرتے تھے، ممالک مشرقیہ مین اب
بھی یہی حالت تھی لیکن **اسپین** کو یہ فخر نصیب ہوا کہ حدیث اور کلام نے ایک
بزم مین جگہہ پائی - علامہ ابن حزم ظاہری جو سنہ ۳۸۴ھ مین قرطبہ (کارڈوا) مین پیدا ہوئے
اور سلطان منصور محمد بن ابی عامر کے دربار مین وزارت کا رتبہ حاصل کیا، فقہ و حدیث کے
امام تھے، محدثین عموماً انکی جلالت شان کے معترف ہین، محدث ذہبی نے طبقات الحفاظ
مین انکا نہایت مفصل تذکرہ لکھا ہے - اور حدیث مین انکو امام فن تسلیم کیا ہے، مسلمانون

---

[1] ابو اسحاق کا مفصل تذکرہ ابن خلکان اور طبقات الشافعیہ مین ہے-

میں جن لوگوں کا فضل و کمال مسلم ہے، طاقت بشری سے بالاتر خیال کیا گیا ہے، ایک انہیں علامہ موصوف بھی ہیں، انکی تصنیفات قریباً چار سو ہیں اور اسی ہزار صفحوں میں ہیں۔ انمیں سے ایک نہایت ضخیم کتاب الیصال ہے جسمیں فقہ کے تمام مسائل اس التزام کے ساتھ لکھے ہیں کہ ہر مسئلہ کے متعلق صحابہ، تابعین، مجتہدین، اور ائمہ حدیث کی، انکی نقل کی ہیں، اور ہر ایک کے دلائل بیان کئے ہیں، اور انمیں محاکمہ کیا ہے، اسی قسم کی دوسری کتاب محلی ہے جو بالکل مجتہدانہ انداز پر لکھی ہے، وہ کسیکے مقلد نہ تھے اور تصنیفات میں بھی یہی انداز ہے۔

اسپین میں علم کلام

منطق و فلسفہ کا پڑھنا اگرچہ اسپین میں خطرناک تھا، یہانتک کہ فلسفہ کے لفظ کو بھی بد لکر کہتے تھے[۵۱] لیکن علامہ ابن حزم نے راے عام کی پروا نہ کرکے محمد بن حسن کنانی سے ان فنون کی تحصیل کی، اور یہ کمال پیدا کیا کہ ایک کتاب منطق میں اس طرز پر لکھی کہ تمام اصطلاحیں بدل دیں اور ہر مسئلہ کی مثال، فقہی مسائل سے دی، اس کتاب کا نام **تقریب** ہے[۵۲]۔

ابن حزم نے علم کلام میں دو کتابیں لکھیں، ایک میں توراۃ اور انجیل کی تحریف کا بیان ہے۔ ابن خلکان کا دعوی ہے کہ اس مضمون پر یہ پہلی تصنیف ہے۔ دوسری کتاب کا نام الفصل فی الملل والاہوا والنحل ہے، اسمیں دہریہ، فلاسفہ، مجوس، نصاری، یہود کے اصول عقاید بیان کئے ہیں پھر انکا رد کیا ہے، اسلامی تمام فرقوں کے عقاید بھی تفصیل

---

۵۱ نفح الطیب ۵۲ ابن خلکان میں ابن حزم کے حال میں یہ پوری تفصیل ہے۔

سے لکھے ہین اور تقریظ و تنقید کی ہے - یہ کتاب مصر مین چھپ رہی ہے اور پہلا حصہ چھپکر شایع ہوگیا ہے -

علامہ ابن حزم چونکہ کسیکے مقلد نہ تھے، اور ائمہ مجتہدین پر نہایت آزادی اور بیباکی سے نکتہ چینیان کرتے تھے اس لئے تمام فقہا اُن کے دشمن ہو گئے اور اعلان کرادیا کہ کوئی اُن سے ملنے نہ پاے، اسپر بھی اکتفا نہ کرکے شہر بدر کرادیا اور بیچارے نے اسی آوارگی کی حالت مین صحراے لبلہ مین وفات پائی، تاریخ وفات ۲۸ شعبان ۴۵۶ھ ہے"

یہ ابن خلکان کا بیان ہے - لیکن ہماری راے یہ ہے کہ ابن حزم کا بڑا جرم منطق و کلام کی طرف رخ کرنا تھا -

اسپین مین ابن حزم کے سوا، (ابن رشد کے زمانہ تک) علم کلام کی طرف کسی نامور شخص نے توجہ نہین کی، اسکی وجہ خود ابن حزم ایک رسالہ مین جو اسپین کی مفاخر مین ہے لکھتے ہین "ہمارے ملک مین چونکہ مختلف فرقے نہین ہین، نہ مسایل عقاید پر بحثین ہوتی ہین اس لئے یہان اور علوم کی طرح علم کلام کو ترقی نہین ہوئی، تاہم یہان بعض معتزلہ مثلاً خلیل بن اسحاق یحیی بن السمینۃ - موسی بن حدیر - احمد بن حدیر - نے اس فن مین کتابین لکھین، خود مین نے اپنے مجدثانہ عقیدہ پر متعدد کتابین لکھین[۱]"

علم کلام کے دور اول کا یہ نفس باز پسین تھا - جسکے بعد اسکا بالکل خاتمہ ہوگیا، حقیقت یہ ہے کہ علم کلام کا تنزل درحقیقت چوتھی صدی کے اخیر سے شروع ہو چکا تھا، یعنی اسوقت

---

[۱] نفح الطیب مطبوعہ یورپ صفحہ ۱۲۰ -

سے جبکہ دولت عباسیہ کے زور واقتدار مین فرق آچلا تھا علم کلام حکومت کے سایہ

مین پیدا ہوا تھا، اور حکومت ہی کے دامن مین پلا تھا، عوام شروع ہی سے اُسکو بُری نظر

علم کلام کا تنزل

سے دیکھتے تھے لیکن چونکہ سلطنت حامی تھی کچھ کر نہین سکتے تھے، خلفاے عباسیہ

کو شاہنشاہی کے ساتھ، خلافت یعنی مذہبی افسری بھی حاصل تھی۔ جمعہ مین وہ خود

خطیب اور امام ہوتے تھے عیدین مین خود نماز پڑہاتے تھے، احکام فقہیہ مین خود اجتہاد

کرتے تھے اِس بنا پر وہ فقہا سے دبتے نہ تھے۔

چوتھی صدی سے اُنکی حکومت واقتدار مین زوال آنا شروع ہوا اور عنانِ سلطنت

دیلم اور ترک کے ہات مین آگئی، ترک اپنے زور وقوت کی وجہ سے تمام عالم پر چھا گئے

لیکن جسقدر اُن کے دست وبازو قوی تھے اسیقدر دل ودماغ ضعیف تہا۔ مذہبی

علوم سے وہ بالکل عاری تہے اور اسوجہ سے، حکومت مین مذہب کا جو حصّہ ملا ہوا تھا، اِس سے

انکو دست بردار ہونا پڑا، وہ نہ امامت کر سکتے تہے، نہ خطبہ دے سکتے تھے، نہ کسی مسئلہ

پر راے قائم کر سکتے تہے، اِس بنا پر مذہبی حکومت فقہا کے ہات مین آگئی، یا یہ حالت

تھی کہ خلق قرآن کے مسئلہ پر مامون الرشید نے تمام علما کو مناظرہ کی دعوت دی اور

شرط کی کہ کوئی شخص مجھکو معقول کر دے تو مین اپنے عقیدہ سے باز آجاؤن، یا یہ حالت

ہوئی کہ محمود غزنوی نے جب تحقیق حق کے لئے حنفیہ اور شافعیہ مین مناظرہ کرایا تو ثالثی کے

لئے ایک عربی دان عیسائی کو طلب کرنا پڑا۔

غرض ترکون کا زور بڑہتا تھا کہ علم کلام مین ضعف آگیا، خیالات کی آزادی دفعۃً رک گئی

او عقلی روشنی بالکل ماند پڑ گئی۔

دور دوم

اشاعرہ

علم کلام کا یہ طریقہ، اگرچہ ابتداءً نقلی تھا، لیکن امام غزالی کے زمانہ سے عقلی ہو گیا، اس بنا پر ہمکو اگرچہ امام غزالی ہی کے زمانہ سے اسکی تاریخ شروع کرنی چاہیے لیکن چونکہ امام غزالی نے اس طریقہ کی بنیاد، امام اشعری کے داغ بیل پر رکھی تھی اسلیے ہم اشعری ہی سے ابتدا کرتے ہین۔

امام اشعری کا نام علی بن اسمٰعیل ہے، سنہ ۲۷۰ھ مین بمقام بصرہ پیدا ہوے اور سنہ ۳۳۰ھ مین بمقام بغداد وفات پائی۔ انہون نے ابتداءً مین عبدالوہاب جبائی معتزلی سے تعلیم پائی تھی۔ ایک دن خواب مین ہدایت ہوئی جسکی بناپر انہون نے بصرہ کی جامع مسجد مین جاکر اعلان دیا کہ مین نے معتزلہ کے عقائد سے توبہ کی، اسکے بعد بغداد جاکر حدیث و فقہ کی تکمیل کی اور معتزلہ کی رد مین نہایت کثرت سے کتابین لکھین۔ شافعیون مین انکی بڑی قدر و منزلت ہوئی اور سیکڑون ہزارون علما اُن کے شاگرد ہو گئے[۱] ان مین سے مشہور بزرگون کے نام یہ ہین۔ ابو سہل صعلوکی۔ ابوبکر قفال۔ ابو زید مروزی

---

[۱] امام اشعری کے حالات، و عقائد مین محدث ابن عساکر دمشقی نے ایک مستقل کتاب لکھی ہے جسکا نام تبیین کذب المفتری ہے یہ کتاب یورپ مین چھپ گئی ہے فرنچ زبان مین اسکا ترجمہ بھی ہو گیا ہے۔

زاہر بن احمد - حافظ ابو بکر جرجانی - شیخ ابو محمد طبری - ابو عبد اللہ طائی - ابو الحسن باہلی - بندار بن حسن صوفی - یہ لوگ اگرچہ خود بھی مشہور اور نامور تھے، لیکن اُنکے شاگرد مثلاً ابو بکر باقلانی ابو اسحاق اسفرائنی - ابو بکر بن فورک - اور پھر اُنکے شاگرد امام الحرمین وغیرہ اِن سے بھی زیادہ نامور ہوئے - اِن لوگوں کی عظمت و اقتدار کی وجہ سے امام اشعری - کی تصنیفات تمام دنیا مین پھیل گئین، اور اُنکا مرتبہ علم کلام، تمام دنیا کا علم کلام بن گیا -

امام اشعری - تک اِس علم کلام مین فلسفہ کی آمیزش نہ تھی - علامہ باقلانی نے چند مسائل اسمین اضافہ کیے مثلاً یہ کہ جوہر فرد ثابت ہے، - خلا ممکن ہے - عرض - عرض کے ساتھ قائم نہین ہو سکتا - عرض دو زمانہ تک نہین رہ سکتا - باقلانی - کے بعد امام الحرمین (امام غزالی کے اُستاد) نے علم **کلام** پر ایک مبسوط کتاب لکھی - پھر اُسکو مختصر کر کے اُسکا نام **ارشاد** رکھا امام الحرمین اپنے زمانہ کے شیخ الاسلام تھے اور عراق سے لیکر عرب تک اُنہی کے فتوی چلتے تھے - اِس بنا پر اُنکی تصنیفات گھر گھر پھیل گئین [۵۱] -

اِس زمانہ تک محدثین و فقہا مین منطق و فلسفہ کا مطلق رواج [۵۲] نہ تھا اور اسوجہ سے یہ علم کلام جو کچھ تھا صرف اسلامی فرقون کے رد و ابطال مین تھا جنکو یہ لوگ مبتدعہ کہتے تھے - غیر مذہب والون کی رد مین کچھ لکھا بھی جاتا تھا تو استدلال مین اسلامی ہی روایتین اور سندین پیش کیجاتی تھین - امام غزالی - المنقذ من الضلال مین لکھتے ہین -

[۵۱] ابن خلدون نے مقدمہ مین علم کلام کی تاریخ پر ایک مضمون لکھا ہے - یہ واقعات زیادہ تر اسی سے ماخوذ ہین -

[۵۲] مقدمہ ابن خلدون ذکر علم کلام -

ثم انی ابتدأتُ بعلم الکلام فحصّلتُہ وعقلتُہ وطالعتُ کتبَ المحققین منہم وصنفت فیہ ما اردت ان اُصنّف فصادفتہ علماً وافیاً بمقصودہ غیر وافٍ بمقصودی وَاِنَّما مقصودہ حفظ عقیدۃ اہل السنّۃ وحراستہا عن تشویش اہل البدعۃ۔

وَھذا قلیلُ النّفع فی جنبِ من لا یُسلِّمُ سوی الضروریات شیئاً اصلاً

پھر مین نے علم کلام کو دیکھنا شروع کیا چنانچہ اس کو حاصل کیا اور سمجھا، اور محققین کی کتابین دیکھین، اور خود بھی جو تصنیف کرنا چاہا تصنیف کیا۔ لیکن دیکھا تو وہ علم اپنے مقصد کے لئے کافی ہے لیکن میرے مقصد کے لیے کافی نہین۔ اسکا مقصد صرف اس قدر ہے کہ اہل سنت کے عقیدہ کو بدعتیون کی رخنہ اندازی سے محفوظ رکھا جاے۔

اور اُس شخص کے مقابلہ مین چندان مفید نہین۔ جو بدیھیات کے سوا اور کسی چیز کو تسلیم نہ کرتا ہو۔

بہ حال اِس علم کلام کا ایک دفتر تیار ہوگیا۔ اور امام ابوالحسن اشعری، اِسکے بانی قرار پاے۔ امام ابوالحسن اشعری کی تصنیفات مین سے مقالات الاسلامیین ہم نے دیکھی ہے اور کتاب الابانۃ وغیرہ کی عبارتین۔ ابن القیم نے اجتماع الجیوش الاسلامیۃ مین بالفاظہا نقل کی ہین۔ ان کتابون مین اہل سنت کے جو عقیدے قرار دیے ہین۔ امام غزالی نے احیاء العلوم کے دیباچہ مین قواعد العقائد کے نام سے شامل کیے ہین، امام غزالی کے بعد امام رازی نے ان مسائل کو زیادہ صاف کیا، امام رازی کے بعد سب انہی کے خوشہ چین ہوتے آئے۔

اِس علم کلام کے جو مہمات مسائل ہین اور جو اشعریون کے نزدیک سنت اور اعتزال

میں حد فاصل ہیں انکو ہم اس مقام پر امام غزالی و رازی و اشعری کے اصل الفاظ میں لکھتے ہیں۔

۱- إنه يجوز على الله سبحانه ان يكلف الخلق ما لا يطيقونه خلافاً للمعتزلة -	خدا کو جایز ہے کہ انسان کو اس کام کی تکلیف دے جو اسکی طاقت سے باہر ہے-
۲- إن الله عز وجل ايلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق ومن غير ثواب لاحق خلافاً للمعتزلة-	خدا کو حق ہے کہ وہ مخلوقات کو عذاب دے بغیر اسکے کہ ان کا کوئی جرم ہو یا انکو ثواب ملے-
۳- إن الله تعالى يفعل بعباده ما يشاء فلا يجب عليه رعاية الاصلح لعباده -	خدا اپنے بندوں کے ساتھ جو چاہے کرے اس کے لئے یہ ضرور نہیں کہ وہ کام کرے جو مخلوقات کے لئے مناسب ہوں-
۴- ان معرفة الله سبحانه وطاعته واجبة بايجاب الله وشرعه لا بالعقل خلافاً للمعتزلة-	خدا کا پہچاننا شریعت کی روسے واجب ہے نہ عقل کی روسے-
۵- المیزان وهو حق ووجهه ان الله تعالی يحدث في صحايف الاعمال وزناً-	ترازو حق ہے اور وہ اسطرح کہ خدا نامہ اعمال کے دفتروں میں وزن پیدا کریگا-
(یہ تمام عقاید انہی عبارتوں کے ساتھ احیاء العلوم امام غزالی میں مذکور ہیں)	
۶- قال اصحابنا دلت الآية على انه تعالى	ہمارے اصحاب (اشاعرہ) اس بات کے قایل ہیں

لا يراعي مصالح الدين والدنيا (تفسير كبير سورہ مائدہ۔ آیت وليزيدن كثيراً منهم ما انزل اليك من ربك طغياناً وكفراً۔)	کہ آیت قرآنی سے ثابت ہوا کہ خدا تعالیٰ دین اور دنیا کی مصلحتوں کا لحاظ نہیں رکھتا۔
۶- انّ البنية ليست شرطاً في الحيواة فالنار على ما هي عليه يجوز ان يخلق الله الحيواة والعقل والنطق فيها وعند المعتزلة ذلك غير جائز۔[۱]	زندگی کے لئے کوئی جسم خاص بناوٹ شرط نہیں مثلاً آگ میں خدا عقل اور زندگی و گویائی پیدا کر سکتا ہے معتزلہ اسکے خلاف ہیں۔
۷- لا يمتنع ان يحضر عندنا جبال شاهقة واصوات عالية ونحن لا نبصرها ولا نسمعها ولا يمتنع ايضاً ان يبصر الاعمى الذي يكون بالمشرق بقة بالمغرب وبالجملة فينكر جميع تاثيرات الطبايع والقوى (مطالب عاليه امام رازی بحث شبهات برنبوت)	یہ جائز ہے کہ ہمارے سامنے اونچے پہاڑ موجود ہوں، اور بلند آوازیں آتی ہوں، اور ہمکو دکھائی اور سنائی نہ دیں اسیطرح یہ بھی جائز ہے کہ ایک اندھا مشرق میں بیٹھا ہوا مغرب کے ایک مچھر کو دیکھ لے مختصر یہ کہ امام اشعری طبیعت اور قوی کی تمام تاثیرات کے منکر ہیں۔ (مطالب عالیہ)
۸- امّا اهل السنة فقد جوّزوا ان يقدر الساحر على ان يطير في الهواء ويقلب	اہل سنت کے نزدیک جادوگر اسبات پر قادر ہے کہ ہوا میں اُڑے، آدمی کو گدھا اور گدھے کو

[۱] تفسیر کبیر تفسیر سورہ فرقان آیت اذا رأتهم من مکان بعید۔

کالانسان حماراً والحمار انساناً (تفسیر کبیر قصہ ہاروت وماروت)	آدمی بنا دے، (تفسیر کبیر قصہ ہاروت وماروت)
(١٠) لا تاثیر لقدرۃ العبد فی افعالہ	آدمی کے افعال مین۔ آدمی کی قدرت کا کچھ اثر نہین۔
(١١) ان اللہ یرید الکفر من الکافر والعصیان من العاصی۔	کافر کا کفر، اور گنہگار کا گناہ خود خدا نے چاہا تھا

(یہ عقاید تمام کتب عقاید مین مذکور ہین)

یہ وہ عقائد ہین جو اشعریہ کے ساتھ مخصوص ہین۔ ان کے سوا اور بھی عقاید ہین جنکو اجمالاً امام غزالی نے احیاء العلوم کے شروع مین نقل کر دیا ہے اور پھر انکی تفصیل کی ہے ہم اس موقع پر انکو احیاء العلوم سے نقل کرتے ہین۔

رکن اوّل

ذات الٰہی

اس کے اصول عشرۃ ہین خدا موجود ہے۔ واحد ہے قدیم ہے۔ جوہر نہین ہے جسم نہین ہے۔ عرض نہین ہے کسی جہت کے ساتھ مخصوص نہین ہے کسی مکان مین نہین ہے۔ وہ نظر آسکتا ہے۔ ہمیشہ رہے گا۔

رکن دوم

صفات الہی

اس کے اصول عشرہ یہ ہین - خدا زندہ ہے - عالم ہے - قادر ہے - صاحب ارادہ ہے
سنتا ہے - دیکھتا ہے - بولتا ہے - حوادث کا محل نہین - اسکا کلام قدیم ہے - اُس کا
علم وارادہ قدیم ہے -

رکن سوم

افعال الہی

اسکے اصول عشرہ یہ ہین - افعال عباد کا خالق خدا ہے - افعال عباد اُنھی کے
مکتسب ہین - خدا نے ان افعال کا ہونا چاہا - خدا نے خلق واختراع جو کیا یہ اُسکا احسان
ہے - خدا کو جائز ہے کہ تکلیف مالایطاق دے - خدا کو جائز ہے کہ بے گناہ کو عذاب
دے - خدا پر مصلحت کی پابندی نہین - واجب وہی چیز ہے جو شرع کی رو سے واجب
ہے - انبیا کا مبعوث ہونا ممکن ہے - محمد رسول اللہ کی نبوت معجزات سے ثابت ہے

رکن چہارم

سمعیات

اسکے اصول عشرہ یہ ہین - قیامت - منکر نکیر - قبر کا عذاب - میزان قیامت - پل صراط

جنت و دوزخ کا وجود - احکام امامت - صحابہ کی فضیلت بہ ترتیب خلافت - امامت کے شرائط - امام شروط موجود نہ ہو تو سلطان وقت کے احکام -

امام اشعری کے وہ عقاید جو اُن کے مخصوص عقاید ہین یا جنکو انہون نے اعتزال اور سنت مین حد فاصل قرار دیا، اس خاص حیثیت سے لحاظ کے قابل ہین کہ ان سے علم کلام کی ایک نئی تاریخ شروع ہوتی ہے، امام اشعری سے پہلے دو فریق تھے، ارباب نقل، وعقل، امام اشعری نے بیچ بیچ کا طریقہ اختیار کرنا چاہا - اور اسلئے ایسے عقیدے اختیار کیے جو انکی دانست مین عقل و نقل دونون سے ربط رکھتے تھے، امام اشعری ارباب نقل کے طریقہ سے اپنے خاص طریقہ تک جس طرح درجہ بدرجہ پہونچے، اسکو دو ایک مثال کے ضمن مین ہم بیان کرتے ہین -

- ارباب نقل عموماً رویت باری کے قایل تھے، حکما اور معتزلہ کو انکار تھا لیکن ارباب نقل جہان رویت باری کے قایل تھے اس بات کے بھی قایل تھے کہ خدا عرش پر متمکن ہے، ذوجہت ہے، قابل اشارہ ہے، - امام اشعری نے حکما اور معتزلہ کے برخلاف ارباب نقل کا عقیدہ اختیار کیا لیکن اس بات کے قایل نہ ہو سکے کہ خدا متحیز اور قابل اشارہ ہے کیونکہ علوم عقلیہ کی وجہ سے اسقدر اُنکے نزدیک مُسلّم ہو چکا تھا کہ متحیز ہونا، حادث کا خاصہ ہے - اور خدا حادث نہین ہے - اب یہ مشکل پیش آئی کہ اگر خدا متحیز نہین تو نظر بھی نہین آسکتا کیونکہ جو چیز متحیز نہین وہ نظر نہین آسکتی، مجبوراً انکو یہ ماننا پڑا کہ کسی شے کے نظر آنے کے لیئے اسکا متحیز یا قابل اشارہ ہونا ضرور نہین، رفتہ رفتہ انکو علم المناظر کے تمام اُصولون سے

انکار کرنا پڑا، شرح مواقف مین ہے -

اِنَّ الاشاعرۃَ جوّزوا رؤیۃَ مالا یکون مقابلاً ولا فی حکمہ -

اشاعرہ اس بات کو جایز رکھتے ہین کہ ایک چیز جو سامنے نہ ہو دیکھنے نظر آے

اب تیسری مشکل یہ پیش آئی کہ اگر خدا نظر آسکتا ہے تو ہمیشہ اسکو نظر آنا چاہیے کیونکہ جب اسکا وجود ہی رؤیت کے لیے کافی ہے تو حالت منتظرہ کیا ہے، اور قیامت کی کیا تخصیص ہے، مجبوراً یہ پہلو اختیار کرنا پڑا کہ کسی شے کے نظر آنیکے تمام شرایط کے موجود ہونے کے ساتھ بھی ممکن ہے کہ وہ نظر نہ آے -

شرح مواقف مین ہے -

لا نسلّم وجوب الرؤیۃ عند اجتماع الشروط الثمانیۃ -

ہم یہ تسلیم نہین کرتے کہ آٹھون شرایط کے پای جانیکے ساتھ بھی یہ ضرور ہے کہ وہ شے نظر آے -

۲- ارباب نقل عموماً معجزات کے قایل تھے، لیکن اسکے ساتھ یہ سلسلۂ اسباب اور علۃ و معلول، کے، منکر نہ تھے بلکہ اس بات کے قایل تھے کہ معجزہ کے وقت خدا استثناء کے طور پر علۃ و معلول کا سلسلہ توڑ دیتا ہے، امام اشعری اسقدر بڑھ چکے تھے کہ جو چیز علۃ تسلیم کر لیجاے اس سے معلول کبھی مختلف نہین ہو سکتا اس لیے انہون نے سرے سے اس سلسلہ ہی کا انکار کیا - غرض اسیطرح سلسلہ بسلسلہ وہ تمام مسایل عقاید پیدا ہوتے گیے جنکا ذکر اوپر گذرا، امام غزالی کے زمانہ سے پہلے پہلے اس علم کلام کا پورا سلسلہ مرتب و مدون ہو چکا تھا،

اشعری علم کلام کا یہ پہلا دور تھا - دوسرا دور امام غزالی سے شروع ہوتا ہے جنھوں نے علم کلام کا قالب بدل دیا -

امام غزالی کی خصوصیات

ہم نے امام غزالی کی مستقل سوانح عمری لکھی ہے - اسمین اُنکے ایجاد کردہ علم کلام سے مفصل بحث کی ہے - اس موقع پر جو باتین اجمالی طور پر ذکر کے قابل ہین یہ ہین -

(۱) امام صاحب پہلے شخص ہین جنہون نے فلسفہ کی رد مین مستقل کتاب لکھی -

(۲) اب تک فقہا و محدثین، منطق و فلسفہ کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتے تھے، اور اسوجہ سے عام نصاب تعلیم مین، یہ علوم بالکل داخل نہ تھے، امام صاحب نے منطق کا سیکھنا فرض کفایہ قرار دیا - اور فلسفہ کی نسبت تصریح کی کہ چند مسایل کے سوا باقی باتین مذہب کے خلاف نہین -

(۳) امام صاحب کی بدولت، فلسفہ کو قبولیت کی سند ملی اور مذہب و فلسفہ کی تعلیم ساتھ ساتھ ہونے لگی - اس طرز تعلیم نے امام رازی، شیخ الاشراق، علامہ آمدی، عبدالکریم شہرستانی جیسے لوگ پیدا کیے جو معقول و منقول دونون انجمن کے صدر نشین تھے -

(۴) امام صاحب نے ابتدا مین، اشعری طریقہ کی حمایت کی لیکن بالآخر انکی یہ رای قایم ہو گئی کہ اشعری طریقہ جمہور کے لیے اچھا ہے لیکن نہ وہ اصل حقیقت پر مشتمل ہے، نہ اس سے حقیقی تشفی ہو سکتی ہے -

(۵) اس بنا پر امام صاحب نے اشاعرہ کے طریقہ سے الگ، مسائل عقاید کی تشریح کی - اس مذاق کے موافق جو کتابین لکھین اُن مین سے چند یہ ہین - جواہر القرآن

منقذ من الضلال - مضنون صغیر و کبیر - معارج القدس - مشکوٰة الانوار -

(۶) امام صاحب کی یہ راے تھی کہ اسرارِ شریعت عام طور پر ظاہر نہین کیجا سکتے، اس بنا پر اُنھون نے اُنھی کتابون کو اشاعت دی جو اشاعرہ کے اعتقاد کے موافق تھین اور اپنے خاص مذاق کے موافق جو کتابین لکھین اُنکی نسبت تاکید کی کہ عام طور پر شایع نہ کی جائین -

(۷) اسکا نتیجہ یہ ہوا کہ عام طور پر امام صاحب کا شمار اشاعرہ ہی مین کیا جاتا ہے، اور اسوجہ سے علم کلام کا جو قدیم سلسلہ چلا آتا تھا اسمین کوئی معتدبہ تغیر بجز اسکے نہین ہوا کہ کلام مین، فلسفہ شامل ہوگیا۔

شہرستانی

امام غزالی کے بعد اس دور مین، علامہ محمد بن عبد الکریم نے بڑی شہرت حاصل کی چنانچہ قوم کی زبان سے انکو افضل کا خطاب ملا۔

علامہ موصوف ۴۷۹ھ مین پیدا ہوئے - فقہ کی تکمیل، احمد بن خوافی سے کی - اصول کو ابو القاسم قشیری سے حاصل کیا جو مشہور صوفی گذرے ہین - علم کلام کی تکمیل ابو القاسم انصاری سے کی - سنہ ۵۱۰ھ مین بغداد گئے اور تین برس تک قیام کیا - یہان اُنکی بڑی قدر و منزلت ہوئی، ان کے وعظ نے خواص کے سوا، عوام مین بھی انکا سکہ بٹھا دیا

علامہ موصوف نے فن حدیث مین بھی کمال پیدا کیا چنانچہ مشہور محدث سمعانی اِنکے شاگرد ہین - علمِ کلام مین علامہ موصوف کی متعدد تصنیفات ہین نہایۃ الاقدام فی علم الکلام المناہج والبیان - کتاب المضارعہ - تلخیص الاقسام لمذاہب الانام، لیکن اُنکی زیادہ شہرت

جس کتاب کی وجہ سے ہوئی وہ ملل ونحل ہے، اس کتاب کے دو حصے ہین، پہلے حصہ مین تمام اسلامی فرقون کے پیدا ہونے اور ترقی پانے کی تاریخ لکھی ہے۔ اسکے ساتھ انکے اعتقادات اور مسایل نہایت تفصیل سے لکھے ہین، دوسرے حصہ مین تمام اور مذاہب کی تاریخ لکھی ہے اور خصوصاً حکماے یونان کا حال نہایت شرح وبسط سے لکھا ہے۔

حکماے یونان مین سے ایک ایک کے فلسفہ کا خلاصہ اس جامعیت اور تحقیق سے لکھا ہے جس سے حیرت ہوتی ہے۔ اس کتاب کو یورپ نے نہایت قدر کی نگاہ سے دیکھا چنانچہ فرنچ زبان مین اسکا ترجمہ کیا گیا اور اصل عربی کے ساتھ چھاپا گیا

شہرستانی

علامہ موصوف اگرچہ محدث واعظ اور فقیہ تھے۔ تاہم چونکہ فلسفہ دانی کے مجرم تھے اسلیے بدگمانی کے حملہ سے نہ بچ سکے۔ طبقات الشافعیہ مین علامہ سمعانی سے منقول ہے کہ ان پر الحاد کا گمان کیا جاتا تھا۔

صاحب کافی لکھتے ہین۔

لولا تخبطہ فی الاعتقاد ومیلہ الی اہل الزیغ والالحاد لکان ہو الامام فی الاسلام [٥١]	اگر انکے اعتقاد مین تخبط نہ ہوتا، اور ملحدون کیطرف مایل نہ ہوتے تو وہ اسلام کے امام ہوتے۔

محدث ابن السبکی کو لوگون کی اس بدگمانی پر اس لحاظ سے تعجب ہے کہ علامہ موصوف کی تصنیفات بالکل اسکے مخالف ہین، انکی راے ہے کہ علامہ سمعانی کی کتاب مین کسی نے یہ عبارت الحاق کر دی ہے [٥٢]۔ سچ ہے۔

[٥١] طبقات الشافعیہ۔ [٥٢] علامہ شہرستانی کے یہ حالات ابن خلکان اور طبقات الشافعیہ سے ماخوذ ہین۔

یک زندہ دل نرفت سلامت زنزدہ گیر	کین ماجرا بہ خضر علیہ السلام رفت

امام رازی

شہرستانی کے بعد علم کلام کا تاج امام فخرالدین رازی کے سر پر رکھا گیا امام موصوف[۵۱]
کا نام محمد بن عمر ہے ۵۴۴ھ میں پیدا ہوئے۔ بچپن میں اپنے والد سے تعلیم پائی۔ کمال
سمعانی سے فقہ کی تحصیل کی۔ فقہ کے بعد معقولات کا شوق ہوا، اس زمانہ میں مجدالدین جیلی،
ان علوم وفنون میں نہایت کمال رکھتے تھے اور امام صاحب کے وطن یعنی رے میں مقیم تھے،
امام صاحب نے انکی مدت میں تحصیل شروع کی، چند روز کے بعد مجدالدین جیلی، درس دینے
کے لئے مراغہ میں طلب کئے گئے، امام صاحب بھی ساتھ گئے اور مدت تک انکی خدمت
میں فلسفہ اور علم کلام کی تحصیل کرتے رہے، فارغ التحصیل ہو کر خوارزم کا رخ کیا وہاں مسائل
عقائد میں علما سے مناظرہ ہوا جسکی وجہ سے لوگ انکے مخالف ہو گئے اور وہاں سے نکلنا پڑا خوارزم
سے نکلکر ماوراء النہر پہنچے۔ وہاں بھی یہی قصہ پیش آیا۔ مجبور ہو کر رے اپنے وطن میں واپس
آئے۔ یہاں ایک نہایت دولتمند تاجر رہتا تھا۔ اسنے اپنی بیٹیوں کی شادی، امام صاحب کے
صاحبزادوں سے کردی، چند روز کے بعد وہ مرگیا، چونکہ اسکی اولاد ذکور نہ تھی۔ تمام مال ومتاع
امام صاحب کے قبضہ میں آیا۔

امام صاحب یا تو بالکل تنگ حال تھے یا دفعۃً اسقدر دولتمند ہو گئے کہ شہاب الدین
غوری فاتح ہندوستان نے اُن سے ایک رقم کثیر قرض لی، جب قرضہ ادا کیا تو اپنی طرف سے
صلہ کے طور پر بہت بڑی رقم سپر اضافہ کی۔ مالی حالت کے ساتھ امام صاحب کا علمی جاہ وجلال

[۵۱] امام رازی کے حالات ابن خلکان اور طبقات الاطباء سے لئے گئے ہیں۔

اس رتبہ پر پہنچا کہ سلاطین عہد خود انکی خدمت مین فخریہ حاضر ہوتے تھے محمد بن تکش خوارزم شاہ جو اس زمانہ کا سب سے بڑا فرمانروا تھا اور جسنے خراسان ماورالنہر کاشغر عراق کے اکثر حصے فتح کر لیے تھے اکثر انکے دربار مین حاضر ہوتا تھا۔

ایک دفعہ جب وہ ہرات کو گئے تو وہان کا فرمانروا حسین خرمیل انکے استقبال کو نکلا اور بڑی تعظیم و تکریم سے ساتھ لا کر ایوان شاہی مین اُتارا۔ پھر ایک بڑا دربار کیا جسمین تمام علما اور اُمرا وغیرہ حاضر تھے۔ امام صاحب صدر مین تشریف فرما ہوئے انکے داہنے بائین ہر ترکی غلامون کی صفین تلوارین ٹیک کر کھڑی ہوئین۔ یہ غلام خود امام صاحب کے مملوک تھے اور ہمیشہ انکے رکاب مین رہتے تھے۔ مجلس جم چکی تو حسین شاہ والی ہرات آیا اور امام صاحب کی خدمت مین آداب بجالایا امام صاحب نے اسکو اپنے پہلو مین جگہہ دی۔ تھوڑی دیر کے بعد شہاب الدین غوری (فاتح ہندوستان) کا بھانجا سلطان محمود آیا۔ امام صاحب نے اس کو دوسرے پہلو مین جگہہ دی۔ لوگ اُٹھ چکے تو امام صاحب نے نفس کی حقیقت پر نہایت فصاحت و بلاغت سے تقریر کی۔ اتفاق سے عین تقریر مین ایک کبوتر جسپر ایک باز نے حملہ کیا تھا اس طرف آنکلا۔ اور جھک کر ٹھیک امام صاحب کے سامنے گرا۔ باز آدمیون کا ہجوم دیکھ کر اور کسی طرف نکل گیا۔ اور کبوتر کی جان بچگئی۔ مجمع مین شرف الدین شاعر بھی حاضر تھا۔ اس نے امام صاحب کیطرف مخاطب ہو کر برجستہ یہ شعر پڑھا جو اُسوقت موقع کی مناسبت سے موزون ہوا تھا

من نبأ الورقاء ان محلکم		حرم وانک ملجاء للخایف
کبوتر کو یہ کسنے بتا دیا تھا کہ آپ کا آستانہ		حرم ہے اور یہ کہ آپ خوف زدہ لوگون کے پناہ ہین

امام صاحب اس بدیہہ گوئی پر نہایت محظوظ ہوئے، شاعر کو پاس بُلاکر بٹھایا اور جلسہ کے ختم ہونے کے بعد اسکو خلعت اور زرِ کثیر انعام کے طور پر دیا۔

امام صاحب زیادہ تر ہرات میں ایوان شاہی میں قیام رکھتے تھے۔ یہ عظیم الشان عمارت، جو ہر قسم کے ساز و سامان سے آراستہ تھی، خوارزم شاہ نے انکو ہبہ کر دی تھی۔

یہ تو دُنیوی جاہ و جلال کا نمونہ تھا۔ فضل و کمال کی یہ حالت تھی، کہ ممالک اسلامی کے ہر گوشہ سے لوگ سیکڑون ہزارون کوس کا سفر کر کے آتے تھے، اور مختلف علوم و فنون کے مسائل اُن سے حل کر کے چلے جاتے تھے۔ جب اُنکی سواری نکلتی تھی تو قریباً تین سو علماء اور مستعدین، رکاب کے ساتھ چلتے تھے۔

امام صاحب کا حلیہ یہ تھا۔ متوسط القامۃ۔ دوہرا بدن۔ چوڑا سینہ۔ گھن کی ڈاڑھی۔ آواز بلند اور پُرہیبت، ۶ شوال ۶۰۶ھ یکشنبہ کے دن۔ ہرات میں وفات پائی۔

وہ جس طرح تفسیر۔ اصول اور فقہ کے امام تھے، فلسفہ اور عقلیات میں بھی، اُنکے بعد کوئی شخص ان کا ہمسر نہین پیدا ہوا، اور اس خصوصیت مین تو قدما بھی اُنکی ہم پائگی کا دعویٰ نہین کر سکتے کہ فلسفہ کے پیچیدہ اور دقیق مسایل اس طرح آسان کر دیے کہ فلاطون اور ارسطو کا سارا بھرم کھل گیا۔

اس موقع پر ہم اُن کے علمی کمالات کی تفصیل نہین کر سکتے، خاص علم کلام کے متعلق انکے جو کارنامے ہین اُنکی تفصیل لکھنے پر اکتفا کرتے ہین۔

۱۔ علم کلام کے متعلق اُنکا بہت بڑا کارنامہ فلسفہ کا رد ہے۔ لیکن زورِ طبع کی وجہ سے

علم کلام میں امام رازی کی کارنامے

اسمین انھون نے اسقدر غلو کیا کہ ضروری غیر ضروری کی کچھ تمیز نہ رکھی بلکہ تمام فلسفہ کو اعتراضات کے تیرون سے چھلنی کردیا۔ فلسفہ کے سیکڑون مسایل فی نفسہ صحیح تھے، اور مذہب کے مخالف بھی نہ تھے، امام صاحب نے اُن کو بھی نہ چھوڑا، یہان تک کہ جن مسایل پر اعتراض کرنا ممکن نہ تھا مثلاً اثبات باری۔ توحید باری، وغیرہ اُن کی نسبت یہ پیرایہ اعتراض کرتے ہین کہ یہ مسایل گو فی نفسہ صحیح ہین لیکن فلاسفہ کا استدلال صحیح نہین، اگرچہ امام صاحب اس عالمگیر حملہ آوری مین کامیاب نہین ہوسکتے تھے چنانچہ محقق طوسی۔ باقر داماد وغیرہ نے ان کے مقابلہ مین فلسفہ کی حمایت کی، تاہم اُن کے اعتراضات کے تھپیڑون نے فلسفہ کی عمارت کو بہت کچھ متزلزل کردیا، علامہ قطب الدین رازی نے جو امام صاحب اور محقق طوسی کے بیچ مین حکم ہوکر محاکمہ پر ایک مستقل کتاب لکھی۔ امام صاحب کے بہت سے اعتراضون کے مقابلہ مین سپر ڈالدی۔

۲۔ سب سے پہلے امام صاحب ہی نے کلام کو فلسفہ کے انداز پر لکھا۔ اور فلسفہ کے سیکڑون مسایل علم کلام مین مخلوط کردیے۔ ان کے بعد متاخرین نے رفتہ رفتہ، علم کلام کو بالکل فلسفہ بنادیا۔

۳۔ امام صاحب نے علم کلام مین جو کتابین تصنیف کین، ان مین سے بعض کے یہ نام ہین۔ مطالب عالیہ۔ نہایۃ العقول۔ اربعین فی اصول الدین محصّل۔ البیان والبرہان مباحث عمادیہ۔ تہذیب الدلایل۔ تاسیس التقدیس۔ ارشاد النظار الی لطایف الاسرار اجوبۃ المسایل النجاریۃ تحصیل الحق۔ زبدۃ۔ لوامع البینات فی شرح اسماء اللہ والصفات۔

کتاب القضا و القدر۔ تعجیز الفلاسفۃ۔ عصمۃ الانبیا۔ کتاب الخلق و البعث
خمسین فی اصول دین۔

انمین سے تین پہلی کتابین ہماری نظر سے گذری ہین۔ انکی فلسفیانہ تصنیفات بھی جنمین وہ فلسفہ کا رد کرتے جاتے ہین مثلاً شرح اشارات۔ مباحث مشرقیہ ایک لحاظ سے علم کلام مین محسوب ہو سکتے ہین۔

۴۔ امام صاحب نے علم کلام کی بنیاد اشاعرہ کے عقاید پر قایم کی، اور اس سینہ زوری سے اسکی حمایت کی کہ اشاعرہ کے جو مسایل تاویل کے محتاج تھے انمین تاویل کا سہارا بھی نہ رکھا، اور پھر انکی صحت پر سیکڑون دلیلین قایم کی، مثلاً اشاعرہ اس بات کے قایل تھے کہ انسان اپنے افعال پر قدرت موثرہ نہین رکھتا۔ تاہم جبر سے بچنے کے لئے انہون نے کسب کا پردہ لگا رکھا تھا۔ امام صاحب نے یہ پردہ بھی اٹھا دیا اور صاف صاف جبر کا دعوی کیا چنانچہ تفسیر کبیر مین جابجا اس دعوی کی تصریح کی ہے۔ اور اسپر دلیلین قایم کی ہین۔

اسی طرح خدا کے افعال کا بغیر کسی مصلحت و حکمت کے ہونا حسن و قبح کا عقلی نہ ہونا زندگی کے لئے جسم کا مشروط نہ ہونا۔ دیکھنے کے لئے لون و جسم و جہت کا مشروط نہ ہونا کسی شے مین کسی خاصیت کا نہ ہونا۔ اشیا مین سبب و مسبب کا سلسلہ نہ ہونا، وغیرہ وغیرہ ان تمام مسایل پر سیکڑون دلیلین قایم کین اور انہی مسایل کو اعتزال اور سنیت کا معیار قرار دیا چنانچہ اُن کی تمام کتب کلامیہ اور تفسیر کبیر، انہی مباحث سے بھری پڑی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ یہ مسایل اس قدر رواج عام پا گئے تھے کہ ان سے انکار کر کے

کوئی شخص زندگی بسر نہیں کر سکتا تھا، انہی مسائل کی طرف امام غزالی نے الجام العوام
میں اشارہ کیا ہے چنانچہ لکھتے ہیں۵۱۔

الثّانیۃ اَنْ یحصل بالادلّۃ الوھمیّۃ
الکلامیّۃ المبنیّۃ علی امورٍ مسلّمۃٍ مصدّقٍ
بھا لاشتھارِھا بین اکابر العلماء وشناعۃ
انکارھا ونفرۃ النفوس عن ابداء
المراء فیھا

اعتقاد کا دوسرا درجہ یہ ہے کہ علم کلام کے دلائل
سے حاصل ہو جو وہمی ہیں اور تواتر سے مسائل پر مبنی
ہیں جنکی تصدیق لوگ اس وجہ سے کرتے ہیں کہ
وہ علماء کے کبار میں مقبول عام ہو چکے اور ان سے
انکار کرنا معیوب سمجھا جاتا ہے اور اگر کوئی ان میں
شک و شبہہ کرے تو لوگ اس سے نفرت
کرنے لگتے ہیں۔

۵۔ امام صاحب نے اصل حقیقت کے اظہار کے لئے مختلف طریقے اختیار کئے
(۱) جو لوگ اسرار شریعت سے بحث کرتے تھے، اور معقول و منقول میں تطبیق دیتے
تھے امام صاحب نے انکا نام حکمائے اسلام رکھا۔ تفسیر میں ایک جگہ لکھتے ہیں

اجتمع حکماءُ الاسلام بھذہ الاٰیۃ۵۲

حکمائے اسلام نے اس آیت سے استدلال
کیا ہے۔

ایک اور موقع پر لکھتے ہیں المقامُ الثّانی
وھو قولُ حکماءِ الاسلام۵۳

دوسری بحث یہ ہے اور وہ حکمائے اسلام
کی رائے ہے۔

۵۱ الجام العوام صفحہ ۲۹ ۵۲ تفسیر آیت الذین یذکرون اللہ قیاما وقعودا ۵۳ تفسیر کبیر سورۂ رعد آیت
لہ معقبات من بین یدیہ۔

ایک اور موقع پر لکھتے ہین وھوان جماعۃ من حکماء الاسلام[1] -	اور وہ یہ ہے کہ حکماے اسلام کے ایک گروہ نے -

امام صاحب اس گروہ کا نام تعظیم کے لہجہ مین لیتے ہین، اور اِن کے اقوال پر نکتہ چینی نہین کرتے بلکہ اکثر جگہہ کنایتہ اور بعض جگہہ صراحۃً انکی تحسین کرتے ہین -

اِن حکما کی زبان سے جن مسایل کو بیان کیا ہے، وہ درحقیقت امام صاحب کے اصلی خیالات ہین، اور وہ علم کلام کی جان ہین - مثلاً قرآن مجید کی اس آیت کی تفسیر مین لہٗ معقبات من بین یدیہ یہ سوال قایم کیا ہے کہ نامۂ اعمال کے لکھے جانے اور اُنکے تولے جانے سے کیا مراد ہے اور اس سے کیا حاصل ہے؟ اِسکے جواب مین لکھتے ہین کہ یہان دو مختلف راین ہین - متکلمین کا مذہب یہ ہے کہ فی الواقع نامۂ اعمال تولے جاینگے اور اس سے غرض یہ ہوگی کہ قیامت مین تمام حاضرین پر یہ آشکارا ہوجاے کہ فلان شخص کے اعمال اچھے ہین، اور فلان شخص کے بُرے "

"حکماے اسلام کی یہ راے ہے کہ انسان جب کوئی کام اچھا یا بُرا کرتا ہے تو اُسکے دل پر ایک خاص اثر پیدا ہوتا ہے اور جسقدر یہ افعال مکرّر سرزد ہوتے ہین اس اثر کا نقش گہرا ہوتا جاتا ہے - یہان تک کہ دل مین نیکی یا بُرائی کا ایک ملکۂ راسخہ پیدا ہوجاتا ہے، اسی کا نام کتابت اعمال ہے اور چونکہ ہرفعل کچھہ نہ کچھہ اثر پیدا کرتا ہے اس لیے ہرفعل گویا ایک نقش اور ایک تحریر ہے " (تفسیر کبیر - سورہ رعد)

[1] تفسیر کبیر سورۂ ابراہیم آیت قالت لھم رسلھم ان نحن الا بشر مثلکم -

یا مثلاً قرآن مجید کی اس آیت کی تفسیر مین قالت لھم رسلھم ان نحن الا بشر مثلکم (سورۂ ابراہیم) لکھا ہے کہ اہل سنت وجماعت کا یہ مذہب ہے کہ نبوت ایک منصب ہے خدا جسکو چاہتا ہے دیدیتا ہے، اسکیلئے یہ ضرور نہین کہ پیغمبر مین کوئی خاص قدسی یا اشراقی قوت ہو جسمین وہ دوسرون سے ممتاز ہو" اسکے مقابلہ مین حکماے اسلام کی یہ راے بیان کی ہے کہ" انسان مین جب تک خاص روحانی اور قدسی صفتین نہین ہوتین وہ پیغمبر نہین ہوتا۔ حکماے اسلام کی اس راے کو ان لفظون سے شروع کیا ہے' واعلم ان ھذا المقام فیہ بحث شریف دقیق وھو ان جماعۃ من حکماء الاسلام الخ یعنی جاننا چاہیے کہ اس مقام مین ایک دقیق اور نفیس بحث ہے۔ وہ یہ کہ حکماے اسلام نے الخ

یا مثلاً قرآن مجید کی اس آیت کی تفسیر مین وعندہ مفاتح الغیب لا یعلمھا الا ھو (انعام) عام مفسرین کا مذہب بیان کرکے لکھتے ہین وللحکماء فی تفسیر ھذہ الایۃ کلام عجیب یعنی اس آیت کی تفسیر مین حکمار نے عجیب تقریر کی ہے یا مثلاً اس آیت کی تفسیر مین ربنا وآتنا ما وعدتنا علی رسلک ولا تخزنا یوم القیمۃ (سورۂ آل عمران) لکھا ہے کہ قیامت مین انسان کو اپنی گمرہی اور بدکاری پر جو ندامت ہوگی حکماے اسلام اسی کو عذاب روحانی سے تعبیر کرتے ہین اور کہتے ہین کہ یہ روحانی عذاب جسمانی عذاب سے زیادہ سخت ہے۔

بعض جگہہ اس گروہ (حکماے اسلام) کو ارباب نظر اور ارباب معقولات سے تعبیر کرتے ہین، مثلاً اس آیت کی تفسیر مین واذ اخذ ربک من بنی آدم من ظھورھم ذریتھم الخ (سورۂ اعراف) مفسرین مین اختلاف ہے، ارباب روایت کہتے ہین کہ خدا نے

جب حضرت آدم کو پیدا کیا تو انکی پیٹھہ پر ہاتھہ پھیرا جس سے چیونٹی کیطرح لاکھون جاندار نکلے، خدا نے اُن سے اپنی خدائی کا اقرار لیا، اور پھر انکو حضرت آدم کے پیٹھہ مین داخل کر دیا"

امام صاحب اس قول کو نقل کر کے لکھتے ہین کہ قدماء مفسرین مثلاً سعید بن المسیب اور سعید بن جبیر وغیرہ کا یہی مذہب ہے۔

پھر لکھتے ہین کہ "ارباب نظر اور ارباب معقول کا یہ قول ہو کہ خدا نے انسان کی فطرت ایسی بنائی ہے کہ گویا وہ خدا کی خدائی کی شہادت دے رہا ہے، یہ شہادت زبانی نہین بلکہ حالی ہے"۔ امام صاحب اس قول کو نقل کر کے لکھتے ہین وھذا القول لا طعن فیہ البتۃ یعنی اس قول پر کچھہ اعتراض نہین ہو سکتا۔

غرض اس پیرایہ مین، اکثر مسایل اعتقادات کے ایسی تشریح و توضیح کی ہے جو فلسفہ اور عقل کے مطابق ہے۔

۶۔ علم کلام کے متعلق سب سے بڑا کام جو امام صاحب نے کیا وہ قرآن مجید کی تفسیر ہے امام صاحب سے پہلے جسقدر تفسیرین لکھی گئی تھین ان مین سے ایک بھی عقلی مذاق پر نہین لکھی گئی تھی یعنی قرآن مجید کے جن مقامات پر مخالفون کی طرف سے اعتراضات وارد کئے جاتے تھے، ان کے جواب کسی نے عقلی اصول کے موافق نہین دئے تھے بلکہ صرف نقل و روایت پر اکتفا کیا تھا۔ معتزلہ نے بے شبہہ اس قسم کی متعدد تفسیرین لکھین تھین، لیکن وہ اسقدر بدنام تھے کہ اُن کی معقول باتون کی طرف بھی کوئی رُخ نہین کرتا تھا۔ اشاعرہ کے گروہ مین سے سب سے پہلے امام صاحب نے اس طرز پر تفسیر لکھی، اور اس رتبہ کی لکھی کہ

آج تک اس سے بہتر نہیں لکھی جا سکی - اگرچہ جیسا کہ ان کا عام انداز ہے وہ وسعت بیان اور تبحر علمی کے رو میں رطب و یابس کی تمیز نہیں کرتے اور سیکڑوں ایسی اوچھی اور سرسری باتیں لکھ جاتے ہیں جو ان کے رتبہ کے بالکل شایان نہیں ہوتیں - تاہم ان حشو اور زوائد کے ساتھ سیکڑوں ایسے دقیق اور معرکۃ الآرا مسائل حل کیے ہیں جن کا کہیں اور کتاب میں نام و نشان بھی نہیں ملتا -

اس تفسیر میں کتب کلامیہ کی نسبت بہت زیادہ آزادی اور بے تعصبی سے کام لیا ہے جا بجا (جیسا کہ ابھی گذرا) حکماے اسلام کی رائیں نقل کرتے ہیں اور گو وہ اشاعرہ کے خلاف ہوتی ہیں تاہم انکی تسلیم اور تصویب کرتے ہیں اس سے بڑھکر یہ کہ اپنے خاص مخالفین یعنی معتزلہ کی تفسیروں سے مدد لیتے ہیں - اکثر جگہ ان کے اقوال نقل کرتے ہیں اور کسی قسم کی جرح و قدح نہیں کرتے بلکہ بعض جگہ بے اختیار انکی تعریف زبان سے نکل جاتی ہے - سورۂ آل عمران آیت قَالَ رَبِّ اجْعَل لِّي آيَةً کی تفسیر میں ابو مسلم اصفہانی کا قول (جو اور مفسرون کے خلاف ہے) نقل کیا ہے اور بے اختیار یہ الفاظ قلم سے ٹپک پڑے ہیں -

وَابُو مُسلِم حَسَنُ الکَلَامِ فِی التَّفسِیرِ کَثِیرُ الغَوصِ عَلَی الدَّقَائِقِ وَاللَّطَائِف -	ابو مسلم کا کلام تفسیر میں خوب ہوتا ہے - وہ اکثر باریک اور لطیف باتوں کی تہ سے ڈھونڈ کر نکالتا ہے -

حالانکہ ابو مسلم مشہور معتزلی ہے اور اسکی تفسیر تمام تر عقلی اصول کے موافق لکھی گئی ہے

ایک نہایت مہتم بالشان اور قابل قدر کام جو امام صاحب نے اس تفسیر میں کیا ہے وہ

قرآن مجید کے قصص اور روایات کی صحیح تشریح ہے۔ قرآن مجید مین انبیاے بنی اسرائیل اور اُمم سابقہ کے بہت سے قصے اجمالاً مذکور ہین، اِن قصون کے متعلق یہودیون مین نہایت دور از کار اور خلاف عقل سیکڑون روایتین مشہور تھین یہودی جب اسلام لائے تو انھون نے وہ تمام قصے، قرآن مجید کی تفسیر مین شامل کر دیے، اور اُن کو قرآن مجید مین چسپان کر دیا یہ قصے دلچسپ اور عام فریب تھے اور چونکہ وہ واعظون، اور مذکرون کی گرمی محفل کے لئے جادو کا کام دیتے تھے، اِن کو بے انتہا قبول اور فروغ ہوا، نوبت یہ پہنچی کہ تمام تفسیرین اِن قصون سے بھر گئین، محدث ابوجعفر محمد بن جریر طبری اس پایہ کے محدث اور مفسر تھے کہ اُن کی تفسیر کی نسبت تمام محدثین و فقہا کا قول ہے کہ اسلام مین اس سے بہتر تفسیر نہین لکھی گئی تاہم یہ تفسیر[۵۱] بھی اس قسم کے قصون سے خالی نہین، زُہرہ جو بابل کی ایک فاحشہ عورت تھی اسکا اسم اعظم کے اثر سے آسمان پر چلا جانا، اور وہان جا کر ستارہ بنجانا اس تفسیر مین بھی مذکور ہے اور بہ سند مذکور ہے۔

اسی طرح حضرت یوسف کا آمادہ گناہ ہونا، حضرت ایوب پر شیطان کا قابو پانا اور اُنکے مال و متاع و خاندان کو برباد کرنا۔ حضرت آدم کا اپنے بیٹون کا نام شیطان کے کہنے سے عبدالحارث (حارث شیطان کا نام ہے) رکھنا۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا تین دفعہ جھوٹ بولنا۔ ذوالقرنین کا اُس مقام تک پہونچنا جہان آفتاب پانی کے چشمہ مین غروب ہوتا ہے۔ حضرت داؤد کا اوریا کی بیوی پر مائل ہونا وغیرہ وغیرہ، یہ تمام روایتین تفسیرونمین داخل کر لگئی ہین

۵۱ یہ تفسیر آجکل مصر مین چھپ رہی ہے اور ایک جلد چھپ گئی ہے جو ہمارے پیش نظر ہے۔

اور مذہبی روایتون کا عنصر بنگلہ نہین ہی، روایتین تہین جنہون نے مخالفین اسلام کو اسلام پر حملہ کرنے کا سب سے زیادہ موقع دیا تہا۔ سب سے پہلے معتزلہ نے ان روایتون سے انکار کیا، لیکن معتزلہ کا کسی چیز سے انکار کرنا لوگون کو اُس چیز کے قبول کرنے پر اور زیادہ ضد دلاتا تہا۔ امام رازی کے زمانہ تک یہ دور از کار قصّے اسی طرح مسلم چلے آتے امام صاحب نے نہایت دلیری اور بے باکی سے ان بیہودہ قصون سے انکار کیا، اور نہایت قوی دلیلون سے ثابت کیا کہ یہ قصے سرتاپا غلط ہین۔

حضرت ابراہیم کے قصہ کے متعلق تفسیر مین لکہتے ہین کہ ایک شخص نے مجہہ سے کہا کہ حضرت ابراہیم کے تین دفعہ جہوٹ کہنے کا واقعہ تو خود احادیث سے ثابت ہے، اس سے کیونکر انکار کیا جا سکتا ہے؟ مین نے جواب دیا کہ حدیث کے راویون کو سچا مانو، تو حضرت ابراہیم کا جہوٹا ہونا لازم آتا ہے۔ اور حضرت ابراہیم کو سچا مانو، تو راویون کا جہوٹا ہونا لازم آتا ہے۔ اب تمکو اختیار رہے، ان مین سے جسکو چاہو جہوٹا مانو اور جسکو چاہو سچا"

امام صاحب نے اس تفسیر مین عقاید کے اور بہت سے مہتم بالشان مسائل کو عقلی اصول کے موافق حل کیا ہے۔ اِس کتاب کے اور حصون مین ہم مناسب موقعون پر ان کا ذکر کرین گے۔

امام صاحب نے اگرچہ معقول کے مقابلہ مین منقول کا پلہ بہاری رکہا، اور معتزلہ وغیرہ کی رد مین مستقل کتابین لکہین تاہم فقہا و محدثین نے اِن کے متعلق یہ رائین قایم کین۔

علامہ ذہبی میزان مین لکہتے ہین۔

الفخر بن الخطیب صاحب التصانیف راس فی الذکاء و العقلیات لکنه عری من الآثار وله تشکیکات علی مسائل من دعائم الدین تورث حیرة نسأل الله ان یثبت الایمان فی قلوبنا۔	فخر ابن الخطیب ذہانت اور عقلیات مین راس و رئیس ہین لیکن حدیث سے بالکل بے بہرہ ہین اوران مسایل پر جو مذہب کے ستون ہین اسنے تشکیک پیدا کی جن سے حیرت پیدا ہوتی ہے۔ خدا سے دعا ہے کہ ہمارے دلون مین ایمان کو قایم رکھے۔

حافظ ابن حجر لسان المیزان مین ابن الربیب کے حوالہ سے لکھتے ہین۔

وکان یُعاب بایراد الشبه الشدیدة ویقصر فی حلها حتّی قال بعض المغاربة یُورِدُ الشُبه نقداً ویحلها نسیة	ان پر یہ عیب لگایا جاتا تھا کہ وہ نہایت قوی شبہات پیدا کرتے ہین اور انکے جواب مین عاجز ہوجاتے ہین چنانچہ بعض مغربیون نے کہا کہ انکے اعتراضات نقد ہوتے ہین اور جواب اُدہار۔

پھر اکسیر فی اصول التفسیر کے حوالہ سے لکھتے ہین۔

عن شیخه سراج الدین الرمساحی المغربی انه صنف کتاب المآخذ فی مجلدین بیّن فیها ما فی تفسیر الفخر من الزیف والبهرج وکان ینقم علیه کثیراً ویقول یورد شبه المخالفین فی المذهب والدین علی غایة ما یکون من التحقیق	سراج الدین مغربی نے ایک کتاب جسکا نام ماخذ ہے دو جلدون مین لکھی جسمین انہون نے امام رازی کی تفسیر کی فروگذاشتین اور غلطیان ظاہر کین۔ وہ امام رازی پر سخت اعتراض کرتے تھے اور کہتے تھے کہ مخالفین مذہب کے اعتراضات نہایت قوت اور زور دیکر بیان کرتے ہین اور اہل سنت کیطرف سے

ثم يورد مذهب اهل السنة الحق على غاية من الوهي قال الطوفي ولعمري ان هذا دأبه في كتبه الكلامية حتى اتهمه بعض الناس -

جواب دینے میں تو نہایت کمزور ہوتے ہیں کہتے ہیں کہ یہ انکا انداز ہے جو ان کی تمام کتب کلامیہ میں پایا جاتا ہے چنانچہ اس بنا پر بعض لوگوں نے ان پر بدگمانی کی

حافظ ابن حجر نے اس عبارت کے بعد طوفی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ امام فخرالدین رازی پر بدگمانی صحیح نہیں کیونکہ اگر ان کے کچھ اور خیالات ہوتے تو اس کے ظاہر کرنے میں انکو ڈر لگتا تھا یعنی طوفی کو یہ معلوم نہیں کہ امام صاحب پر یہ مصیبت پڑ چکی تھی حافظ ابن حجر اسی کتاب میں لکھتے ہیں وهموا به فاستتر یعنی لوگوں نے انکے دار و گیر کا قصد کیا لیکن وہ روپوش ہو گئے امام صاحب کی بد دینی کے ثبوت پر انکے جن مسایل سے استدلال کیا گیا ہے انکو حافظ ابن حجر نے اسی کتاب میں ابن خلیل کی زبانی نقل کیا ہے -

ان مذهب الجبر هو المذهب الصحيح وقال بصحة بقاء الاعراض ونفي صفات الله الحقيقية وزعم انها مجرد نسب واضافات كقول الفلاسفة وسلك طريق ارسطو في دليل التمانع ونقلوا عنه انه قال عندي كذا وكذا ماية شبهة على القول بحدوث العالم -

جبر ہی مذہب صحیح ہے اعراض باقی رہتے ہیں خدا کی صفات صرف نسب اور اضافات کا نام ہے جیسے کہ فلاسفہ کہتے ہیں نیز یہ کہ امام رازی نے برہان تمانع میں ارسطو کا طریقہ اختیار کیا - ان سے یہ بھی منقول ہے کہ وہ کہا کرتے تھے کہ عالم کے حادث ہونے پر مجھکو سو اعتراضات ہیں -

امام رازی کے بعد بلکہ خود اُن کے زمانے مین اسلام کی تباہی کے سامان پیدا ہو چکے تھے یعنی تاتاریون کا طوفان اُٹھنا شروع ہو چکا تھا، اِس کے علاوہ امام رازی کی شہرت کے آگے ایک مدت تک کسی کا نام روشن ہونا مشکل تھا، تاہم چونکہ اسلام کے علمی قالب مین کچھ کچھ جان باقی تھی، بعض اشخاص ایسے پیدا ہوئے جنکا تذکرہ علم کلام کی تاریخ مین فروگذاشت نہین کیا جا سکتا - انین سب سے نامور علامہ سیف الدین آمدی ہین -

علامہ آمدی

انکا پورا نام ابوالحسن علی سیف الدین آمدی ہے - ۵۵۱ھ مین پیدا ہوئے اور سنہ ۶۳۱ھ مین وفات پائی - فقہ و اصول وغیرہ بغداد مین پڑھا - معقولات کی تحصیل شام مین کی اور اسمین نہایت کمال پیدا کیا - شام سے مصر گئے اور یہان مدرسہ قرافیہ مین نائب مدرس مقرر ہوئے، ان کے فضل و کمال کی شہرت روز بروز بڑھتی گئی لیکن یہی شہرت ان کے لئے بلاے جان ہوئی - ابن خلکان کا بیان ہے کہ انکی عام مقبولیت نے فقہاء کو ان کا دشمن بنا دیا - یہانتک کہ فقہاء نے ایک محضر طیار کیا جسمین اُن پر بدینی - الحاد - زندقہ - فلسفہ پرستی کا الزام لگایا گیا - اس محضر پر تمام فقہاء نے دستخط کیے - اور طرّہ یہ کہ خود علامہ آمدی کے پاس بھیجا کہ آپ بھی اس پر صاد کیجیے - علامہ موصوف نے یہ شعر اسپر لکھدیا ؎

حسدوا الفتیٰ اِذ لم ینالوا سعیہ		فالقوم اعداءٌ لہٗ و خصوم

علامہ موصوف - شہادت کے ذوق شناس نہ تھے - ورنہ اپنے قاتلون کے ہمزبان بنکر دستخط کر دیتے اور یہ کہتے ؎

بروز حشر اگر پرسند خسرو را چرا کشتی		چہ خواہی گفت قربانت شوم تا من ہمان گویم

بہرحال علامۂ موصوف، مصر سے بھاگ کر شام گئے اور حماۃ مین قیام کیا، پھر دمشق مین آئے اور مدرسۂ عزیزیہ مین مدرس مقرر ہوے، لیکن زمانہ ناساز گار تھا چند روز کے بعد معزول کیے گئے آخر خانہ نشین ہوکر بیٹھ رہے اور اسی حالت مین وفات پائی۔

انکی تصنیفات کثرت سے ہین، فلسفیانہ تصنیفات مین اکثر جگہ ارسطو پر رد کرتے ہین، لیکن امام رازی کی طرح بے احتیاطی سے نہین بلکہ خاص انہی باتون کو لیتے ہین جو واقع مین اعتراض کے قابل ہین۔ علم کلام مین اگرچہ وہ اشاعرہ کے پیرو ہین لیکن بعض بعض جگہ آزادی سے اُن پر نکتہ چینی بھی کرتے ہین۔

علم کلام مین، دقایق الحقایق۔ رموز الکنوز۔ ابکار الافکار انکی مشہور کتابین ہین[۵]۔

علامۂ آمدی کے بعد پھر کوئی شخص اس رتبہ کا نہین پیدا ہوا جو ذکر کے قابل ہو۔ قاضی عضد، علامۂ تفتازانی وغیرہ نے علم کلام مین بڑی بڑی ضخیم کتابین لکھین اور انہی کتابون کے چند اجزار جو آجکل درس نظامیہ مین داخل ہین، ہمارے علمار کا سرمایہ کمال ہین لیکن اولاً تو جو کچھ ہے۔ امام رازی اور آمدی کی خوشہ چینی ہے، دوسرے ان کتابون مین فلسفہ کے خالص مسایل، اسقدر شامل کردیے ہین کہ فلسفہ وکلام مین فرق نہین معلوم ہوتا۔

علامہ ابن خلدون نے مقدمہ تاریخ مین سچ لکھا۔

ولقد اختلطت الطریقتان عند ھولاء المتاخرین والتبست مسایل الکلام	متاخرین نے دونون طریقون کو اسقدر گڈمڈ کردیا اور فلسفہ وکلام مین اسقدر التباس ہوگیا کہ دونون

۵ علامہ آمدی کے مفصل حالات ابن خلکان۔ طبقات الاطبار اور طبقات الشافعیہ مین مذکور ہین۔

بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز احد الفنين من الآخر ولا يحصل على طائل من كتبهم۔

مین تمیز نہین ہوسکتی۔ طالب العلم کو ان کتابون سے علم کلام حاصل نہین ہوسکتا۔

اشعری علم کلام جس زور شور سے ترقی کر رہا تھا اس سے امید تھی کہ اسکے ابتدائی نقص نکل جائینگے۔ اور وہ کمال کے رتبہ تک پہنچ جائیگا لیکن غارتگران تاتار کے عروج نے دفعۃً تمام امیدون کا خاتمہ کردیا اس ناگہانی حادثہ کی وجہ سے اسکی علمی ترقی تو رک گئی لیکن اسکی اشاعت مین فرق نہ آیا۔ بلکہ ایسے اسباب جمع ہوتے گئے کہ رفتہ رفتہ اسنے تمام اسلامی دنیا کو چھا لیا۔ اس اشاعت اور ترقی کے اسباب **مقریزی** نے تاریخ[1] مصر مین لکھے ہین ہم اسکی عبارت بعینہ نقل کرتے ہین۔ بیچ بیچ مین بعض مترادف اور غیر ضروری الفاظ چھوڑ دیے ہین۔ اشعری طریقہ کی وسعت اور ابھاری اسباب

فلما ملك السلطان صلاح الدين كان هو وقاضيه عبد الملك على هذا المذهب وحفظ صلاح الدين في صباه عقيدة الفها له قطب الدين۔ وصار يحفظها صغار اولاده فلذلك عقدوا الخناصر وشدوا البنان على مذهب الاشعري

جب سلطان صلاح الدین بادشاہ ہوا تو وہ اور اس کے دربار کا قاضی عبد الملک اسی مذہب (اشعری) پر تھے۔ صلاح الدین نے بچپن مین وہ مجموعہ عقائد حفظ کیا تھا جو قطب الدین نے اسکے لیے لکھا تھا۔ صلاح الدین کے بچے بھی اسی مجموعہ کو حفظ کرتے تھے۔ اسیکا

[1] جلد دوم صفحہ ۳۵۱

حملوا في ايام دولتهم كافة الناس
على التزامه فتمادى الحال على ذلك
جميع ايام الملوك من بني ايوب ثم في
ايام مواليهم الملوك من الاتراك
واتفق مع ذلك توجه محمد بن تومرت
واخذه عن ابي حامد الغزالي مذهب
الاشعري فلما صارت دولة
الموحدين ببلاد المغرب تستبيح دماء
من خالف عقيدة ابن تومرت فكم اراقوا
بسبب ذلك من دماء خلائق لا يحصيها
الا الله فكان هذا هو السبب في اشتهار
مذهب الاشعري وانتشاره في امصار
الاسلام-

اثر تھا کہ صلاح الدین اور اس کے خاندان نے
اشعری مذہب کی ترویج کرنی چاہی اور تمام لوگوں
کو اسکے قبول کرنے پر مجبور کیا - یہی حالت
تمام خاندان بنی ایوب اور انکے ترکی غلاموں
کے زمانہ سلطنت میں قایم رہی - اسکے ساتھ
ادہر یہ اتفاق پیش آیا کہ محمد بن تومرت نے امام
غزالی سے اشعری مذہب سیکہا تھا - اس کا
یہ اثر ہوا کہ موحدین کی سلطنت (ابن تومرت نے
یہ سلطنت قایم کی تہی) میں اُن لوگوں کا خون
حلال سمجہا جاتا تہا جو ابن تومرت کے مخالف
عقیدہ رکہتے تہے - چنانچہ اس بنا پر - ان لوگوں
نے اسقدر بیشمار لوگوں کو قتل کیا جنکی تعداد بجز
خدا کے کوئی نہیں جانتا - یہ سبب تہا جسکی وجہ
سے اشعری مذہب تمام ممالک اسلامیہ میں
پہیل گیا -

ایک اور موقع پر مورخ مذکور - امام اشعری کے عقاید کو نقل کر کے
لکہتے ہیں -

فهذه[٥١] جملة من أصول عقيدته التي عليها الآن جماهير أهل الأمصار الإسلامية والتي من جهر بخلافها أريق دمه

یہ اشعری کے عقاید کے چند اصول ہین - اور آج تمام دنیا ی اسلام کا یہی عقیدہ ہے - اور جو شخص اسکی مخالفت کا اظہار کرتا ہے قتل کردیا جاتا ہے

اشاعرہ کے علم کلام پر ایک اجمالی نظر

اشاعرہ کے علم کلام مین تین قسم کے مسائل ہین -

(۱) خالص فلسفہ کے مسائل -

(۲) فلسفہ کے وہ مسایل جنکو متکلمین مخالف مذہب قرار دیتے ہین -

(۳) خالص اسلامی مسایل -

پہلی قسم کو تو علم کلام سے کچھ واسطہ نہین - دوسری قسم بھی درحقیقت علم کلام سے الگ ہے کیونکہ جن مسائل کو مخالف مذہب سمجھا ہے انکو درحقیقت مذہب سے تعلق نہین - اب صرف خالص اسلامی مسائل رہ جاتے ہین -

اِن مسایل مین سے جو مسئلے اشعریہ کے مخصوص مسائل ہین، اور جنکو ہم اوپر نقل کر آئے ہین اِن کے اثبات مین اگرچہ امام غزالی و رازی نے بہت کچھ کوششین صرف کین لیکن وہ مسائل ہی اِس قسم کے تھے کہ اُنکے اثبات مین جو کوشش کیجاتی رایگان جاتی -

[٥١] مقریزی جلد دوم صفحہ ٣٦٠ -

تم خود انصاف کرو کہ یہ باتین کہ خدا تکلیف مالا یطاق دیتا ہے، مسببات اسباب پر مبنی نہین، جسم شرط حیات نہین ہے جادو سے آدمی گدہا بن جاتا ہے، کس سے ثابت کیئے ثابت ہو سکتے ہین۔

باقی تمام مسایل جنہین گویا تمام اسلامی فرقے متحد ہین یعنی اثبات باری توحید - نبوت قرآن مجید کا کلام الہی ہونا اثبات معاد ان مسایل کو بطرح دلائل عقلیہ سے ثابت کیا ہے اس کے اندازہ کرنے کے لیئے ہم بعض مہمات مسایل کو مع انکے دلایل کے نقل کرتے ہین۔

وجود باری - اسکی دلیل یہ ہے کہ عالم حادث ہے اور جو حادث ہے محتاج علة ہے، اس لیئے عالم محتاج علة ہے اور اسی علة کو ہم خدا کہتے ہین - اس دلیل کا دوسرا جزو محتاج دلیل نہین جزو اول کے ثبوت کی متعدد دلیلین ہین - اول تو عالم مین جو کچھ ہے وہ یا جوہر ہے یا عرض ہے - عرض کے حادث ہونے مین تو کسیکو شبہہ نہین ہو سکتا - جوہر اس لیئے حادث ہے کہ کوئی جوہر کبھی عرض سے خالی نہین ہو سکتا اور جب عرض حادث ہے تو ضرور ہے کہ جوہر بھی حادث ہو ورنہ اگر جوہر قدیم ہوگا، اور یہ مسلم ہو چکا ہے کہ جوہر بغیر عرض کے نہین ہوتا تو عرض کا بھی قدیم ہونا لازم آئے گا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ تمام اجسام یا متحرک ہین یا ساکن - اور حرکة و سکون دونون حادث چیزین ہین، اس لیئے تمام اجسام بھی حادث ہونگے - حرکة کا حادث ہونا تو اس لیئے ظاہر ہے کہ حرکة کی معنی ہی یہ ہین کہ ایک حالت یا ایک مقام سے دوسری حالت یا مقام مین انتقال

کیا جاے۔ سکون اس لیے حادث ہے کہ حادث نہو تو قدیم ہوگا اور جو چیز قدیم ہے وہ کبھی زایل نہین ہوتی تو لازم آئے گا کہ جو چیز ساکن ہو اوسکا سکون کبھی زایل نہ ہونے پاے۔

اثبات باری کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اجسام تمام متحد الحقیقۃ ہین اور باوجود اس کے آنکی خصوصیات مختلف ہین اس لیے اِن خصوصیات کا کوئی مخصص ضرور ہے، اور وہی خدا ہے، مثلاً آگ اور پانی، اصل حقیقت کے لحاظ سے متحد ہین اس لحاظ سے چاہیئے تھا کہ آگ کا کام جلانا تھا تو پانی بھی جلا سکتا۔ لیکن ایسا نہین بلکہ دونون کی الگ الگ خاصیتین ہین، اس لئے ضرور ہے کہ یہ خاصیتین کسی مخصص نے پیدا کی ہون اور وہی خدا ہے۔

(اثبات باری کی اور دلیلین بھی کتابون مین مذکو ہین لیکن مقدم یہی ہین)

توحید باری۔ یعنی خدا ایک ہے کیونکہ اگر دو ہون اور خدائی کے تمام صفات دونون مین یکسان درجہ پر پاے جائین تو لازم آئے گا کہ کوئی چیز مخلوق نہ ہو۔ اس لئے کہ تمام مخلوقات کو دونون کے ساتھ یکسان نسبت ہوگی، اس صورت مین اگر دونون نے ایک چیز کو پیدا کیا تو ایک معلول کے لئے دو علۃِ تام کا وجود لازم آئیگا۔ اور اگر صرف ایک نے پیدا کیا تو ترجیح بلا مرجح ہوگی۔

نبوت۔ نبوت کے معنی اشاعرہ کے نزدیک یہ ہین کہ خدا اپنے بندون مین جسکو چاہتا ہے احکام الٰہی کی تبلیغ کا حکم دیتا ہے اِسکے لیے اوس شخص مین پہلی سی کسی قسم کی قابلیت اور صفائی نفس کی ضرورت نہین[1]

[1] شرح مواقف باب النبوات۔

نبوت کا ثبوت معجزہ پر موقوف ہے۔ معجزہ کی تعریف یہ ہے کہ وہ فعل خارق عادت ہو۔ خدا کی طرف سے ہو۔ اسکا معارضہ ناممکن ہو۔ مدعی نبوت کی طرف سے ظاہر ہو۔ مدعی نبوت کے دعوی کے موافق ہو۔ وہ فعل دعوی نبوت کے پہلے سرزد نہ ہوا ہو۔ ان شرائط کے ساتھ جس سے معجزہ صادر ہو وہ نبی ہے۔ معجزہ کا دلیل نبوت ہونا اس بناپر ہے کہ جب کسی سے معجزہ سرزد ہوتا ہے تو خدا خود حاضرین کے دل مین اس بات کا یقین پیدا کر دیتا ہے کہ وہ پیغمبر برحق ہے۔

آنحضرت کی نبوت کا ثبوت - یہ مسلم ہے کہ آپ کے زمانہ مین اہل عرب نے فصاحت وبلاغت مین یہ ترقی کی تھی کہ تمام دنیا کو اپنے مقابلہ مین اُگن سمجھتے تھے اور انکا یہ سمجھنا بجا تھا۔ ایسے زمانہ مین قرآن مجید نازل ہوا اور اس دعوی کے ساتھ نازل ہوا کہ اگر تمام دنیا بلکہ تمام انس وجن متفق ہوجائین تب بھی اسکے مثل کوئی کلام پیش نہین کرسکتے۔ تمام عرب نے اس دعوی کے مقابلہ کے لئے اپنی کل قوت صرف کردی لیکن ایک چھوٹی سی چھوٹی سورہ کا بھی جواب نہ ہوسکا۔ اس لئے یہ امر ضرور قابل تسلیم ہوگا کہ وہ خدا کی طرف سے تھا اور معجزہ تھا ورنہ تمام عرب اُس کے مقابلہ سے کیونکر عاجز آسکتا تھا۔

معاد وکیفیات معاد - یعنی قیامت مین تمام انسانون کا اُنھی اجسام سابقہ کے ساتھ محشور ہونا۔ اعمال کا ترازو مین تولا جانا۔ پل صراط سے اُترنا۔ جنت و دوزخ مین جانا وغیرہ وغیرہ۔

ان سب باتون کے ثبوت کا طریقہ یہ ہے کہ یہ سب باتین ممکنات سے ہین اور چونکہ شارع علیہ السلام نے انکا یقین دلایا ہے اسلیئے وہ یقینی ہین۔

اشعری علم کلام کا بڑا حصہ فلسفہ یونان کا رد ہے۔ اسمین شبہہ نہین کہ فلسفہ کے جو مسایل، اسلام کے خلاف ہین ان کا رد کرنا علم کلام کی جان ہے۔ لیکن متکلمین کو اسمین نہایت سخت غلطیان پیش آئین۔ جن مسائل کو وہ فلسفہ یونان کے مسایل سمجھے وہ درحقیقت انکے مسایل ہی نہ تھے۔ اور جو مسایل درحقیقت انکے تھے وہ بلحاظ اغلب۔ اسلام کے مخالف نہ تھے۔

ماتریدیہ

یہ عجیب بات ہے کہ اگرچہ فرقہ حنفیہ جو تمام فرقہ ہاے اسلامیہ سے تعداد مین زاید ہے اعتقادات کے لحاظ سے ماتریدیہ ہے تاہم علم کلام مین اشعریہ کے مقابلہ مین ماتریدیہ کی شہرت نہایت کم ہے، اس عدم شہرت کا یہان تک اثر ہوا کہ آج اکثر علماے حنفیہ اشاعرہ ہی کے ہم عقیدہ ہین حالانکہ قدیم زمانہ مین کسی حنفی کا اشعری ہونا نہایت تعجب کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ علامہ ابن الاثیر۔ تاریخ کامل واقعات ۵۶۶ھ مین لکھتے ہین وھذا مما یستطرف ان یکون حنفی اشعریا یعنی یہ نہایت عجیب بات ہے کہ کوئی شخص حنفی ہوکر اشعری ہو۔

ماتریدیہ کی گمنامی کی وجہ یہ ہوئی کہ علماے حنفیہ نے علم کلام مین بہت کم تصنیفات کین، اس فن مین جس قدر مشہور اور معرکہ آرا کتابین ہین وہ شافعیہ کی تصنیفات ہین جو عموماً

اشعریہ تھے -

علم کلام کی یہ شاخ ابومنصور ماتریدی کی طرف منسوب ہے جنکا پورا نام محمد بن محمد بن محمود ہے وہ ماترید ایک قصبہ کے رہنے والے تھے جو سمرقند کے مضافات مین ہے انھون نے امام ابونصر عیاضی، ابوبکر احمد بن اسحاق بن صالح جوزجانی نصیر بن یحییٰ بلخی - او محمد بن مقاتل رازی سے تعلیم حاصل کی تھی - وہ دو واسطہ سے قاضی ابویوسف اور امام محمد کے شاگرد تھے ۳۳۳ھ مین وفات پائی -[۵۱]

انکی تصنیفات حسب ذیل ہین -

کتاب التوحید - کتاب المقالات - رد اوائل الادلۃ للکعبی - بیان وہم المعتزلہ - تاویلات القرآن - تاویلات القرآن کا تام نسخہ ہماری نظر سے گذرا ہے -

امام ماتریدی نے اشعری کے ان تمام اصول سے جنکو ہم نے مختصات اشاعرہ مین گنا ہے اختلاف کیا - اور یہی وجہ ہے کہ انکا علم کلام، اشعری کے علم کلام سے جداگانہ خیال کیا جاتا ہے، علمار نے ان دونون بزرگون کے مختلف فیہ مسایل کا شمار کیا ہے - بعضون نے ۴، بعضون نے ۱۳ - اور بعضون نے ۴۰ کی تعداد بیان کی ہے لیکن علامہ ابن البیاضی نے زیادہ استقصا کیا تو ۵۰ مسئلے مختلف فیہ نکلے[۵۲] - چنانچہ مہتم بالشان مسائل ذیل مین درج ہین -

---

[۵۱] یہ تمام حالات شرح احیار العلوم جلد ۲ صفحہ ۵ سے ماخوذ ہین - [۵۲] شرح احیار جلد ۲ صفحہ ۱۲ -

امام ماتریدی کے وہ مسایل جنمین وہ امام اشعری سے مخالف ہین

۱ - اشیار کا حسن و قبح عقلی ہے۔

۲ - خدا کسیکو تکلیف مالایطاق نہین دیتا۔

۳ - خدا ظلم نہین کرتا - اور اسکا ظالم ہونا عقلاً محال ہے -

۴ - خدا کے تمام افعال مصالح پر مبنی ہین -

۵ - آدمی کو اپنے افعال پر قدرت اور اختیار حاصل ہے، اور یہ قدرت اُن افعال کے وجود مین اثر رکھتی ہے -

۶ - ایمان کم اور زیادہ نہین ہوتا -

۷ - زندگی سے ناامیدی کی حالت مین بھی توبہ مقبول ہے -

۸ - حواس خمسہ سے کسی چیز کو محسوس کرنا - علم نہین ہے - بلکہ ذریعہ علم ہے -

۹ - أعراض کا اعادہ نہین ہوسکتا -

دور سیوم

متاخرین نے اگرچہ علم کلام کو وہمیات اور احتمالات کا مجموعہ بنا دیا تھا - لیکن اُن کے

اس احسان کا انکار نہین ہو سکتا کہ منطق و فلسفہ کو انہی کی بدولت قبولیت کی سند ملی، اس کا یہ نتیجہ ہوا کہ مذہبی گروہ جو ابتک علوم عقلیہ سے بالکل پرہیز کرتا تھا ان علوم سے آشنا ہوتا چلا۔ اس نتیجہ کا یہ نتیجہ ہوا کہ اشعری عقاید گو تمام دنیا پر چھا گئے تھے لیکن کہین کہین انکی عالمگیر حکومت سے بغاوت کی صدا بھی اُٹھتی تھی۔ اسپین (اندلس) مین جب ملثمین کی سلطنت امام غزالی کے اشارہ اور ہدایت سے اُن کے شاگرد مہدی نے برباد کی اور اسکی جگہہ عبد المومن کو تخت و تاج ملا، تو سلطنت کا مذہب اشعری قرار دیا گیا[۱] اس تعلق سے منطق و فلسفہ کو بھی رواج ہوا اور آدھی صدی بھی نہین گذرنے پائی تھی کہ بڑے بڑے حکما اور فلاسفہ پیدا ہو گئے جنمین سے ابن باجہ۔ ابن طفیل۔ ابن رشد اس درجہ کے لوگ تھے کہ ممالک مشرق مین فارابی کے سوا، اور کوئی شخص ان کا ہمسر نہین گذرا، بوعلی سینا نے فلسفہ یونان کی تشریح مین جو غلطیان کی تھین، اور جنکی بنا پر سیکڑون غلط مسایل قایم ہو گئے تھے، انہی لوگون نے ان غلطیون کا اظہار کیا اور اصل حقیقت کی تشریح کی۔ ان مین سے ابن رشد نے علم کلام پر بھی توجہ کی، اور اس بنا پر ہم اس کا حال کسی قدر تفصیل سے لکھتے ہین۔

ابن رشد کا پورا نام ابو الولید محمد بن احمد بن رشد ہے۔ قرطبہ مین ۵۱۴ھ ۱۱۲۰ء مین پیدا ہوا اسکا خاندان ایک علمی خاندان تھا، اسکا دادا جسنے ۵۲۰ھ مین وفات پائی اندلس کا قاضی القضاۃ تھا۔ ابن رشد نے قرطبہ مین تعلیم پائی۔ پہلے فقہ۔ ادب۔ اور طب حاصل کی

---

[۱] ان واقعات کو نہایت تفصیل کے ساتھ ہم نے الغزالی مین لکھا ہے۔

سے فلسفہ کا شوق ہوا اور ابن باجہ کی خدمت مین رہ کر اس فن مین کمال حاصل کیا۔ عبدالمومن جو اسوقت اندلس مین فرمانروا تھا علم و فضل کا بڑا قدردان تھا۔ ابن رشد کو اسنے اپنے دربار مین بلایا، اور قضا کی خدمت دی۔ خدمتِ قضا کے علاوہ اپنا خاص ندیم اور مشیر مقرر کیا روز بروز اسکی وقعت بڑھتی گئی یہانتک کہ قاضی القضاۃ کا منصب ملا حالانکہ اس وقت اسکی عمر ۲۷ برس سے زیادہ نہ تھی۔ عبدالمومن کے بعد اسکا بیٹا یوسف تخت نشین ہوا، اسنے بھی ابن رشد کی نہایت قدردانی کی، یوسف کو فلسفۂ یونان کی طرف نہایت میلان تھا اور چونکہ فلسفۂ یونانی کی جسقدر کتابین، عربی زبان مین ترجمہ ہوئی تھین وہ مغلق، ناتمام اور کثیر الغلط تھین۔ یوسف نے ابن رشد کو حکم دیا کہ ابن طفیل کے مشورہ اور شرکت سے تصانیفِ ارسطو کی مفصل شرح لکھے، چنانچہ ابن رشد نے نہایت محنت اور اہتمام سے اس کام کو شروع کیا۔

سنہ ۵۶۵ھ مین یوسف نے اسکو اشبیلیہ کے قضا کی خدمت دی، دو برس تک وہ اس منصب پر رہا۔ اس اثنا مین مشاغل قضا کے ساتھ وہ تصنیف و تالیف مین بھی مشغول رہتا تھا۔ چنانچہ ارسطو کی کتاب الحیوان کی شرح اسی زمانہ مین لکھی، قضا کے تعلق سے اسکو مختلف صوبون مین دورہ کرنا پڑتا تھا۔ قرطبہ۔ مراکش۔ اشبیلیہ مین وہ دورہ کرتا رہتا تھا۔ سنہ ۵۷۸ھ مین جب ابن طفیل نے وفات پائی تو یوسف نے اسکے بجائے ابن رشد کو اپنا طبیبِ خاص مقرر کیا۔ یوسف نے سنہ ۵۸۰ھ مین وفات پائی اور اسکا بیٹا منصور تخت نشین ہوا۔ منصور بھی ابن رشد کی نہایت تعظیم و تکریم کرتا تھا۔ ابن رشد۔ اب ضعیف

ہو چلا تھا۔ اس لئے اُس نے نوکری سے استعفا دیکر قرطبہ مین قیام کیا اور بہمہ تن تصنیف و تالیف مین مشغول ہوا۔

ابن رشد نے بخلاف اور اپنے ہم عصرون کے، مذہبی خیالات مین زیادہ آزادی سے کام لیا، امام غزالی نے فلسفہ کے رد مین جو کتاب لکھی تھی اُسکا رد لکھا۔ اشاعرہ پر نہایت سختی سے اپنی تصنیفات مین حملے کئے۔ ان باتون کا یہ اثر ہوا کہ فقہا اسکے دشمن ہو گئے اور بھی چند اس قسم کے اسباب پیدا ہوئے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ منصور نے اُس کو جلاوطن کر دیا۔

فلسفہ کی ترویج سے فقہا اسقدر برہم ہو گئے تھے کہ ملک کے امن وامان مین خلل پیدا ہونے کا اندیشہ ہوا، مجبوراً منصور نے حکم دیا کہ فلسفہ کی کتابین جلادی جائین چنانچہ سیکڑون کتابین جلادی گئین، ابن رشد گھر بار سے الگ جزیرہ لوسینا مین نظربند رکھا گیا، اُسکے ساتھ اور حکما بھی یعنی ابو جعفر ذہبی، ابو عبداللہ محمد بن ابراہیم۔ ابو الربیع کفیف۔ ابو العباس کو بھی سزا ملی، چونکہ منصور دراصل ابن رشد سے ناراض نہ تھا۔ اس لئے ظاہر مین اُس سے توبہ کرا کے، اُس کا قصور معاف کیا، اور پھر دربار مین جگہ دی، ابن رشد نے ۵۹۵ھ مین وفات پائی[۱]۔

---

[۱] ابن رشد کا حال طبقات الاطبا مین اجمالاً مذکور ہے بعض اور تصنیفات مین بھی اسکا مختصر حال ہے لیکن آثار الادہار مین جو بیروت کی ایک جدید تصنیف ہے، اسکا نہایت مفصل تذکرہ اور اسکے تصنیفات پر ریویو ہے مین نے زیادہ حالات اس سے لئے ہین۔ آثار الادہار کا ماخذ یورپ کی تصنیفات ہین۔

ابن رشد نے فلسفہ یونان کی توضیح اور تشریح کے متعلق جو کام کیئے اسکا اندازہ اس سے ہوسکتا ہے کہ یورپ مین ایک مدت تک یہ فقرہ ضرب المثل رہا کہ "انسان، ہیولی فطرت کو اُسوقت تک نہین سمجھ سکتا جب تک ارسطو کی تصانیف کو نہ سمجھے اور ارسطو کی تصانیف اُسوقت تک نہین سمجھ سکتا جب تک ابن رشد کی تصانیف کو نہ سمجھے"

فرانس کے مشہور فاضل پروفیسر رینان نے ایک خاص کتاب ابن رشد کے حالات اور اُس کے تصانیف اور فلسفہ پر چار پانسو صفحون مین لکھی ہے، اس کتاب مین اُسنے تفصیل سے بتایا ہے کہ جرمن - فرانس وغیرہ کے فلاسفہ کتنی مدت تک ابن رشد کی پیروی کرتے اور اپنے آپ کو ابن رشد کی طرف منسوب کرتے رہے۔

چونکہ ہم اس کتاب مین ابن رشد کے فلسفہ سے بحث نہین کرسکتے - اسلیئے علم کلام کے متعلق اس نے جو اصلاح اور ایجاد کی صرف اُسکے لکھنے پر اکتفا کرتے ہین -

ابن رشد کو اگرچہ قدرت نے درحقیقت اِسلیئے پیدا کیا تھا کہ ارسطو کے فلسفہ کو جس کو خود یونانیون نے اچھی طرح نہین سمجھا تھا اور جسکو بوعلی سینا کی غلط تعبیری نے بالکل بدل دیا تھا، صحیح اور اصلی صورت مین دکھائے لیکن متعدد خارجی اسباب ایسے جمع ہوگئے تھے کہ اسکو علم کلام کی طرف متوجہ ہونا پڑا - اِس زمانہ مین فلسفہ اسقدر اشاعت پاچکا تھا کہ بہت سے لوگ مذہبی اعتقادات کی طرف سے بیدل ہوگئے تھے، چنانچہ اس بناپر فقہا و محدثین نے سر سے منطق و فلسفہ کا پڑہنا ہی حرام قرار دیدیا تھا -

ابن رشد خود بھی اگرچہ فلسفہ کا دلدادہ تھا لیکن ساتھ ہی اسکا یہ بھی خیال تھا کہ فلسفہ

و شریعت ایک ہی عمارت کے دو ستون ہین، اس لئے نہ وہ مذہبی ضعفت کو گوارا کرسکتا تھا نہ فلسفہ اور منطق کو حرام سمجھ سکتا تھا۔ اس ضرورت سے اسکو معقول و منقول کی تطبیق دینے کی ضرورت پیش آئی۔

اس خیال کی تحریک اس وجہ سے بھی ہوئی کہ وہ بیک واسطہ امام غزالی کا شاگرد تھا، اور اس موضوع پر امام غزالی کی تصنیفات اسکے پیش نظر رہتی تھین۔ علم کلام مین اسنے مختصر کتابین لکھین، فصل المقال وتقریر ما بین الشریعۃ والحکمۃ من الاتصال۔ الکشف عن مناہج الادلۃ فی عقاید الملۃ۔ یہ دونون کتابین یورپ مین مدت ہوئی چھپ چکی تھین۔ اور اب مصر والون نے انہی کی نقل چھاپ دی ہے۔

پہلی کتاب مین اس سوال کو زیر بحث قرار دیکر کہ فلسفہ اور منطق کا سیکھنا جایز ہے یا نہین؟ یہ جواب دیا ہے کہ "واجب اور کم از کم مستحب ہے"، کیونکہ قرآن مجید مین خدا نے جابجا عالم کائنات سے اپنے وجود پر استدلال کیا ہے اور اس طرز استدلال کا حکم دیا ہے۔ چنانچہ اسی قسم کی آیتون سے فقہاء نے استنباط کیا ہے کہ استنباط مسایل مین قیاس سے کام لینا ضرور ہے، جب ان آیتون سے قیاس فقہی کا جواز نکلتا ہے تو کوئی وجہ نہین کہ قیاس عقلی کیون جایز نہ ہو۔ اسکے بعد اس مسئلہ پر بحث کی ہے کہ نصوص قرآنی مین تاویل کرنی جایز ہے یا نہین، تاویل کے متعلق، مسلمانون مین دو فریق تھے، ایک تاویل کو محض ناجایز بتاتا تھا، دوسرا جواز کا قایل تھا، لیکن دونون فرقون کے نزدیک جواز و ناجواز کا مدار خود نصوص کے لحاظ سے تھا، اشخاص اور مخاطب کو اسمین کچھ دخل نہ تھا،

ابن رشد نے ایک تیسرا پہلو اختیار کیا۔ وہ یہ کہ تاویل جن نصوص مین جایز بہی ہے، وہ بھی صرف ان لوگون کے لئے مخصوص ہے جو صاحبِ نظر اور ماہرِ فن ہین، عام لوگون کو بالکل ظاہری معنی کی تلقین کرنا چاہیے، اگر انکو کچہہ شک وشبہہ ہو تو انکو سمجہا دینا چاہیے کہ یہ نصوص، متشابہات مین داخل ہین جنپر اجمالی ایمان لانا کافی ہے۔ ابن رشد نے اسکی وجہ یہ بیان کی ہے کہ حقیقی اور اصلی معنی عوام کے خیال مین آہی نہین سکتے، اسلیے انکو اصلی معنی کی تلقین کرنا گویا نصوص قرآنی سے انکار کرانا ہے مثلاً اگر عوام سے کہا جاے کہ خدا ہے لیکن نہ اسکا کوئی مقام ہے، نہ جگہہ ہے، نہ جہت ہے، تو اس قسم کا وجود اُن کے خیال مین نہین آسکتا اس لیے یہ کہنا گویا یہ کہنا ہے کہ خدا سرے سے ہے ہی نہین۔ جو نصوص محتاج تاویل ہین انمین غور و فکر کی اجازت بہی صرف انہی لوگونکو ہی جو مجتہد الفن ہین۔ اس بنا پر گروہ اگر تاویل مین غلطی بھی کرینگے تو کچہہ مواخذہ نہین لیکن جو شخص، اجتہاد کا درجہ نہین رکھتا اسکی غلطی قابل معافی نہین، اسکی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی حکیم حاذق معالجہ مین غلطی کرجاے تو قابل مواخذہ نہو گا لیکن اگر ایک نیم حکیم غلطی کرجاے تو اسکو غلطی کی سزا دیجائیگی۔

اس کتاب مین علامہ موصوف نے اشاعرہ کے علم کلام پر نہایت سختی سے گرفت کی ہے اور ثابت کیا ہے کہ انکا طریقہ نہ عقلی ہے نہ نقلی۔ نقلی اسلیے نہین کہ وہ نصوص مین تاویل کرتے ہین اور محدثین کی طرح الفاظ کے ظاہری معنی نہین لیتے، عقلی اس لیے نہین کہ جسقدر عقلی دلائل انکی کتابون مین مذکور ہین، منطق و فلسفہ کے معیار پر ٹہیک نہین اُترتے۔

دوسری کتاب مین پہلے اشاعرہ۔ معتزلہ۔ اور باطنیہ کے معتقدات اور طریقہ استدلال کی

مطلق ثابت کی ہے یعنی اثبات باری۔ توحید۔ صفات باری۔ حدوث عالم۔ بعثت انبیا۔ قضا و قدر، جبر و عدل، معاد کی حقیقت بیان کی ہے اور ان پر عقلی و نقلی دلیلیں پیش کی ہیں۔

یہ رسالہ اگرچہ بڑا نہیں لیکن ایک خاص امر میں تمام قدیم تصنیفات و تالیفات پر اس کو امتیاز حاصل ہے اور اس کی بنا پر علامہ موصوف کو ایک خاص طریقہ کا موجد کہا جا سکتا ہے۔

علم کلام میں عام طریقہ یہ تھا کہ مسائل عقاید پر جو عقلی استدلال پیش کرتے تھے وہ اپنی ایجاد ہوتے تھے، بخلاف اسکے علامہ موصوف نے مسائل مذکورۂ بالا پر جو دلیلیں قایم کیں سب خاص قرآن مجید سے اخذ کیں، علامہ موصوف کا دعوی ہے اور اسکو اسنے بخوبی ثابت کیا ہے کہ قرآن مجید کے دلائل جس طرح خطابی اور اقناعی ہیں یعنی عام آدمی کو ان سے تسلی ہو جاتی ہے، اسیطرح وہ قیاسی اور برہانی بھی ہیں یعنی منطق کے اصول اور معیار پر پورے اتر سکتے ہیں۔ ان دلائل کو ہم اس کتاب کے دوسرے حصہ میں ذکر کرینگے۔

ابن رشد نے جن مسائل میں جمہور اشاعرہ سے مخالفت کی، ان میں سے ایک معجزہ کا دلیل نبوت ہونا تھا۔ تمام اشاعرہ تسلیم کرتے آتے تھے کہ نبوت کے صحت کی دلیل معجزہ ہے، ابن رشد کو اصل معجزہ سے انکار نہیں لیکن وہ اس بات کو تسلیم نہیں کرتا کہ اس سے نبوت پر استدلال ہو سکتا ہے، وہ کہتا ہے کہ یہ استدلال دو مقدمہ سے مرکب ہے۔

صغری یہ کہ فلان شخص سے معجزہ صادر ہوا۔

کبریٰ یہ کہ جس شخص سے معجزہ صادر ہو وہ نبی ہے۔

یہ دونون مقدمے بحث طلب ہین - پہلا اس لئے کہ یہ کیونکر ثابت ہو کہ جو امر خارق عادت وجود مین آیا ہے، وہ کسی صنعت، اور کسی خاصۂ طبعی کا نتیجہ نہین ہے دوسرے مقدمہ کا ثابت ہونا اوّل اس بات پر موقوف ہے کہ نبوت اور رسالت کا وجود ثابت کیا جائے کیونکہ جو شخص سرے سے نبوت ہی کا قایل نہ ہو، وہ اس مقدمہ کو کیونکر تسلیم کرے گا -

نبوت کا وجود بھی تسلیم کیا جائے تو یہ کلیہ کیونکر ثابت ہو کہ معجزہ نبی ہی سے صادر ہوتا ہے، شاید یہ کہا جائے کہ تجربہ اور عادت اسپر شاہد ہے یعنی ابتدا سے آج تک معجزہ جب صادر ہوا ہے تو انبیا ہی سے صادر ہوا ہے لیکن اس صورت مین یہ دلیل صرف پچھلے انبیاء کے لئے مفید ہوگی سب سے پہلے جو نبی مبعوث ہوا ہو گا اسکی نبوت کیونکر ثابت ہوگی کیونکہ اُس سے پہلے کوئی نبی ہی نہین آیا نہ کوئی معجزہ صادر ہوا تو لوگون کو یہ کیونکر معلوم ہو کہ انبیا وہ ہین جن سے معجزات صادر ہوا کرتے ہین - اس سے بڑھکر یہ کہ اشاعرہ تسلیم کرتے ہین کہ انبیاء کے سوا اورون سے ہر قسم کی خرق عادت، صادر ہوسکتی ہے، اگر یہ مان لیا جائے تو پھر نبوت کی کیا تخصیص رہتی ہے، اشاعرہ کہتے ہین کہ معجزہ مین، اور دیگر خرق عادات مین یہ فرق ہے کہ معجزہ صرف اُس شخص سے صادر ہوتا ہے جو نبوت کا مدعی ہوتا ہے اور واقعی نبی ہوتا ہے، اگر اور کوئی شخص جو درحقیقت نبی نہین ہے نبوت کا مدعی ہو تو معجزہ اُس سے سرزد نہو گا لیکن یہ عجیب تفرقہ ہے، جب یہ تسلیم کر لیا گیا کہ ہر قسم کے خرق عادات، انبیاء کے سوا، اورون سے بھی سرزد ہوسکتی ہین تو

یہ تفریق کون تسلیم کریگا کہ خرق عادت ہر شخص سے سرزد ہو سکتی ہے صرف اس شخص سے نہ ہوگی جو نبوت کا غلط دعویٰ کرتا ہو۔

یہ ابن رشد کی تقریر کا ماحصل ہے - لیکن ہمارے نزدیک ابن رشد کا یہ اعتراض صحیح نہیں، اشاعرہ نے صاف تصریح کی ہے کہ معجزہ کی دلالت عقلی نہین بلکہ عادی ہے، چنانچہ شرح مواقف وغیرہ مین اسکا ایک خاص عنوان قائم کیا ہے، اس صورت مین ابن رشد نے اگر لزوم عقلی پر اعتراض کیا تو اشاعرہ پر کوئی اعتراض نہین وارد ہوتا، اشاعرہ صرف یہ کہتے ہین کہ جب معجزہ صادر ہوتا ہے تو اکثر لوگون کو نبوت کا یقین ہو جاتا ہے، اور اس سے کون انکار کر سکتا ہے

اشاعرہ کی مذہبی حکومت اگرچہ تمام دنیا پر چھا گئی تھی لیکن حنابلہ[ط] ہمیشہ اُنکے مخالف رہے حنابلہ نہایت ظاہر پرست تھے یہانتک کہ مجسمہ اور انمین بجز نام فرق رہ گیا تھا، اشاعرہ اُن نصوص قرآنی کی جس سے بظاہر خدا کا ذو جہت - اور جسمانی ہونا ثابت ہوتا ہے - تاویل کرتے تھے، حنابلہ کو یہ ناگوار تھا اور یہ ناگواری اس حد تک پہنچی تھی کہ دونون فرقون مین اکثر کشت و خون کی نوبت پہنچ جاتی تھی چنانچہ ابن اثیر نے اس قسم کے بہت سے واقعات اپنی تاریخ مین لکھے ہین -

اس خاص مسئلہ مین اگرچہ اشاعرہ حق پر تھے لیکن مخالفت نے ایک عمدہ نتیجہ کی بنیاد ڈالی - اشاعرہ کا زور اسقدر بڑھ گیا تھا کہ تمام دنیا مین کسیکو انکی مخالفت کی جرأت باقی نہین

ط وہ فرقہ جو امام احمد بن حنبل کا پیرو تھا

رہی تھی۔ معتزلہ بالکل دب گیے تھے، محدثین اگرچہ ایک مدت تک اشاعرہ سے بالکل الگ رہے لیکن آخر رفتہ رفتہ وہ بھی ہمزبان ہوتے گئے اور کم سے کم یہ کہ علانیہ انکی مخالفت نہین کرتے تھے صرف حنابلہ اپنی ضد پر قایم رہے، البتہ یہ کمی تھی کہ حنابلہ نے ابھی تک اشاعرہ کے اُن عقاید کو ہات نہین لگایا تھا جو واقع مین اعتراض کے قابل تھے، اب اسکا بھی موقع آگیا - امام غزالی کی بدولت، فلسفہ و منطق نے محدثین و فقہا کی بزم مین بار پایا تھا، اور اس مقدس گروہ مین بھی بڑے بڑے اہل نظر او حکیم پیدا ہونے لگے تھے یہانتک کہ ساتوین صدی مین علامۂ ابن تیمیہ پیدا ہوے جو بہت بڑے محدث، اور اسکے ساتھ بہت بڑے منطقی تھے، اُنھون نے علم کلام مین کمال حاصل کیا اور علم کلام کے جتنے طریقے مروج تھے سب پر محققانہ نظر ڈالی، اشاعرہ کے علم کلام کو دیکھا تو اُن مسایل پر بھی نظر پڑی جن پر ابتک کسی نے نکتہ چینی نہین کی تھی حالانکہ دراصل نکتہ چینی کے قابل وہی مسایل تھے - چنانچہ علامۂ موصوف نے نہایت آزادی اور بے باکی سے ان تمام مسایل کا ابطال کیا -

علامۂ موصوف کا نام احمد بن عبدالحلیم بن تیمیۃ الحرانی ہے، حران مین جو شام کا ایک شہر ہے ۱۰ - ربیع الاول ۶۶۱ھ مین پیدا ہوے - دس گیارہ برس کی عمر مین، علوم ضروریہ سے فراغت حاصل کی، ۱۷ برس کی عمر مین یہ لیاقت حاصل کی کہ لوگ اُن سے فتوی لینے لگے، اسی زمانہ مین تصنیف و تالیف شروع کی، اور اس رتبہ کی کتابین لکھین کہ اُن کے تمام ہم عصر علما حیرت مین رہ گیے - اکیس ۲۱ برس کی عمر مین تدریس کی خدمت

سپرد کی گئی۔

ان کے فضل و کمال سے اگرچہ کوئی شخص انکار نہین کر سکتا تھا لیکن چونکہ طبیعت مین آزادی اور اعتدال سے زیادہ سختی تھی، اس لیے علمار کا ایک گروہ کثیر ان کا مخالف ہوگیا یہان تک کہ دربار شاہی مین شکایتین پیش ہوئین، اور ان کے قتل کے فتوے لکھے گئے، اس بنا پر انکو دربار مین بلایا گیا لیکن چونکہ وہ شاہی جاہ و حشم کی مطلق پروا نہین کرتے تھے۔ نہایت آزادی اور دلیری سے سوال و جواب کیے، اور اپنی بات پر قایم رہے۔ آخر شام سے جلا وطن کر کے مصر مین بھیجے گئے اور قید خانہ مین رکھے گئے۔ چند روز کے بعد رہائی ملی، ۶۹۹ھ مین تاتاریون نے جب بلاد شام کا رخ کیا تو علامہ موصوف نے واعظ اور مجاہد کی حیثیت سے آمادگی ظاہر کی اور صرف انکی تحریص۔ اور دلیری اور پامردی کی وجہ سے، سلاطین اور امراے اسلام مین یہ ہمت پیدا ہوئی کہ وہ تاتاریون کے سینہ سپر ہو سکے۔ اسی مہم کے لیے علامہ موصوف نے مصر کا سفر کیا اور کئی برس تک مستقل اس کوشش مین سرگرم رہے یہان تک کہ خود معرکہ جنگ مین شریک ہوئے۔ ۷۰۰ھ مین کسروانیون سے جہاد کیا اور فتح حاصل کی۔

اگرچہ ان کی اسلامی ہمدردی اور استقامت کا سکہ دلون پر جمتا جاتا تھا لیکن چونکہ بعض مسائل مین راے عام کی مخالفت کی تھی علما زیادہ برہم ہو گئے اور دربار شاہی مین استغاثہ کیا۔ چنانچہ فیصلہ کے لیے بہت بڑی مجلس مناظرہ منعقد ہوئی جسمین خود نائب السلطنت شریک تھا۔ مناظرہ مین اگرچہ انکو فتح ہوئی لیکن عام برہمی اسقدر پھیل گئی تھی کہ انکو آزادی راے

سے روکا گیا اور چونکہ یہ باز نہ آتے تھے قید کیے گئے - قید سے اگرچہ بار بار رہائی پائی
لیکن آخر دفعہ جب قید ہوئے تو مر کر چھوٹے - قید خانہ میں بھی تصنیف کا سلسلہ جاری رہا
آخر قلم دوات وغیرہ تمام چیزوں کی بندی کردی گئی مجبور ہو کر شب و روز عبادت کرنی شروع
کی یہان تک کہ بیمار ہوئے - اور بیس دن بیمار رہکر ذوقعدہ ۷۲۸ھ مین وفات کی -

وفات کی خبر سننے کے ساتھہ ہر طرف سے بے شمار خلقت ٹوٹ پڑی قلعہ جسمین وہ قید
تھے، وہان اسقدر کثرت ہوئی کہ تل دھرنے کو جگہہ نہ تھی - جنازہ نکلا تو اس شان سے نکلا
کہ کم و بیش دو لاکھہ آدمی ساتھہ تھے - شہر کی تمام دکانین بند ہو گئیں اور لوگون کے جوش عقیدت
کا یہ حال تھا کہ لوگ - رومال اور چادرین دور سے پھینکتے تھے کہ انکے لاش سے چھو کر
متبرک ہو جائین -

ان کی زندگی کے حالات نہایت دلچسپ ہین، اور اس قسم کی حیرت انگیز آزادی -
دلیری حق گوئی اور اخلاص - سے معمور ہین جسکی مثالین، دنیا مین بہت کم مل سکتی ہین - لیکن
ان کی تفصیل کا یہ موقع نہین - ابن رجب نے انکی مفصل سوانح عمری - دو جلدون مین لکھی
ہے - طبقات الحفاظ - اور ذیل ابن خلکان وغیرہ مین بھی انکے حالات کسی قدر تفصیل
کے ساتھہ ملتے ہین - ناظرین انکی طرف رجوع کر سکتے ہین - یہان ہمکو صرف انکے علمی کارنامون
کا تذکرہ کرنا مقصود ہے -

علامہ موصوف کی ذہانت - قوت حافظہ - تبحر علمی اور وسعت نظر حقیقت مین فوق الفطرۃ
تھی، تصنیف کا روزانہ اوسط تیس چالیس صفحے سے کم نہ تھا - جو تصنیف ہوتی تھی وہ بالکل

مجتہدانہ مذاق پر ہوتی تھی۔ تصنیفات کی تعداد کم و بیش پانسو ہے جنمین اکثر ضخیم اور کئی کئی جلدون مین ہین۔ علامہ ذہبی نے جو بہت بڑے محدث گزرے ہین اور علامہ موصوف کے ہم عصر تھے اپنی تصنیفات مین ان کا جہان تذکرہ کیا ہے اِس طریقہ سے کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ محدث مذکور پر اُنکے کمالات علمی کے اثر سے حیرت سی چھا گئی ہے۔

علامہ موصوف نے علم کلام مین نہایت کثرت سے کتابین لکھین۔ انمین سے بعض کے نام یہ ہین۔ نامون سے ان کتابون کے مضامین کا بھی پتہ چلتا ہے۔

ابن تیمیہ کی تصنیفات

الاعتراضات المصریة ۴ جلدون مین۔ الرد علی تاسیس التقدیس للرازی۔ شرح محصل شرح اربعین امام رازی۔ درء تعارض العقل والنقل ۴ جلدون مین۔ رد نصاریٰ ۴ جلدون مین۔ رد فلسفہ ۴ جلدون مین۔ اثبات المعاد۔ ثبوت النبوات والمعجزات والکرامات عقلاً ونقلاً۔ الرد علی المنطق۔

ہم نے صرف چند کتابون کے نام لکھے ہین۔ فوات الوفیات مین انکے کتب کلامیہ کی پوری فہرست درج ہے۔ ان کتابون مین سے الرد علی المنطق جسمین ارسطو کی منطق پر اعتراضات کئے ہین اور رد فلسفہ بڑے معرکہ کی کتابین ہین۔ الرد علی المنطق میرے پاس موجود ہے اور مین کسی موقع پر انکی تحقیقات سے کام لونگا۔

علم کلام جو ایک مدت سے ایک حالت پر چلا آتا تھا اور جسکے بیسیون غلط مسائل اصول موضوعہ کے طور پر اسقدر مسلم ہو گئے تھے کہ کسیکو اُن پر چون وچرا کی جرأت

علم کلام کے مخالف مسائل کا اظہار

نہیں ہو سکتی تھی۔ علامہ موصوف نے نہایت دلیری اور آزادی سے علانیہ انکی مخالفت
کی اور ظاہر کیا کہ متکلمین جس چیز کو مذہب کی تائید سمجھتے ہیں وہ درحقیقت مذہب کو
نقصان پہنچانے والی ہے۔ الرد علی المنطق میں لکھتے ہیں۔

وَامکانُ رؤیتهِ تعلم بالدلائل العقلیة
القاطعة لکن لیس هو الدلیل الذی
سلکه طایفة من اهل الکلام کابی
الحسن وامثاله حیث ادعوا ان کل
موجود یمکن رؤیته بل قالوا ویمکن
ان یتعلق به الحواس الخمس فانّ هذا
مما یعلم فسادهُ بالضرورة وهذا من اغالیط
بعض المتکلمین کغلطهم فی قولهم انّ الاعراض
یمتنع بقاءها وانّ الاجسام متماثلة وانّها
مرکبة من الجواهر المفردة وکذلك غلط
من غلط من المتکلمین وادّعی ان الله لم
یخلق شیئا بسبب ولا لحکمة ولا خصّ
شیئا من الاجسام بقوی وطبایع وادّعی
انّ کل ما یحدث فانّ الفاعل المختار

خدا کا ممکن الرویۃ ہونا دلایل عقلیہ سے ثابت ہے
لیکن وہ دلیل نہیں جو ابوالحسن اشعری وغیرہ
نے قایم کی ہے یعنی یہ کہ جو چیز موجود ہے وہ
ممکن الرویۃ بھی ہے۔ ابوالحسن اشعری وغیرہ
اس سے بڑھکر اس بات کے بھی مدعی ہیں کہ جو
چیز موجود ہے وہ حواس خمسہ سے محسوس ہو سکتی
ہے حالانکہ یہ دعوی بداہۃً غلط ہے۔ اور یہ
اس قسم کی غلطی ہے جس طرح متکلمین یہ غلط دعوی
کرتے ہیں کہ اعراض کا بقا ممکن نہیں اور یہ کہ تمام
اجسام یکسان ہیں۔ اور یہ کہ تمام اجسام جواہر فردہ سے
مرکب ہیں۔ اور اسی طرح متکلمین کی یہ بھی غلطی ہے
کہ وہ کہتے ہیں کہ خدا نے کسی چیز کو کسی سبب
اور کسی حکمت سے نہیں پیدا کیا اور یہ کہ اجسام میں
خدا نے خاصیتیں اور خاص قوتیں نہیں رکھی ہیں

الذی يخصص حدث المتماثلين بلا تخصيص
مخصص وانكر ما فی المخلوقات لله وما
فی شرعه من الحكم التی خلق وامر
لاجلها فان غلط هؤلاء هو الذی سلط اولئك
المتفلسفة وظنوا ان ما يقوله هؤلاء وامثالهم
هو دين المسلمين وقول الرسول واصحابه

اور یہ کہ جو چیز پیدا ہوتی ہے فاعل مختار اسکو بلا کسی
تخصیص کے خود پیدا کر دیتا ہے اور یہ خدا کی مخلوقات
میں اور شریعت میں ایسے مصالح نہیں ہیں جنکی وجہ سے
وہ اشیا پیدا کی گئی ہیں یا ان کا
حکم دیا گیا۔ متکلمین کی ان غلطیوں نے فلسفیوں
کو دلیر کر دیا ہے اور وہ لوگ سمجھتے ہیں کہ جو کچھ
یہ متکلمین کہتے ہیں وہی مسلمانوں کا مذہب ہے
اور رسول اللہ اور صحابہ کا قول ہے۔

علامہ موصوف اگرچہ نہایت متعصب متقشف اور فلسفہ کے سخت دشمن تھے
تاہم چونکہ تقلید کے پابند نہ تھے اور حق و باطل کی تمیز رکھتے تھے، اس لئے متکلمین اور
حکما کے مقابلہ میں ہر جگہ نہایت انصاف سے رائے دی، ایک جگہ لکھتے ہیں

متکلمین اور فلاسفہ میں انصافانہ محاکمہ

واما فيما يقولونه فی العلوم الطبيعية
والرياضية فقد يكون جواب المتفلسفة
اكثر من صواب من يرد عليهم من
اهل الكلام فان اكثر كلام اهل الكلام
فی هذه الامور بلا علم ولا عقل
ولا شرع۔

باقی حکماے یونان نے علوم طبعی و ریاضی کے
متعلق جو کچھ کہا ہے تو ان علوم میں انکے اقوال
بہ نسبت متکلمین کے زیادہ صحیح ہوتے ہیں کیونکہ
ان علوم میں متکلمین کا اکثر کلام نہ علم پر مبنی ہے
نہ عقل پر نہ شریعت پر۔

اکثر لوگون کو خیال تھا اور اب بھی ہے کہ اشاعرہ کے عقاید گو دلایل عقلی کے لحاظ سے مضبوط نہ ہون لیکن اکابر سلف کے یہی عقاید تھے۔ علامہ موصوف نے اس غلطی کا بھی اکثر جگہہ اظہار کیا، مثلاً عام خیال ہے کہ قرون اولی مین لوگ حسن و قبح عقلی کے قایل نہ تھے اور اس بنا پر احکام شرعی کا مصالح عقلی پر مبنی ہونا ضرور نہین سمجھتے تھے لیکن علامہ موصوف لکھتے ہین کہ تمام اکابر سلف حسن و قبح عقلی کے قایل تھے سب سے پہلے اسکا انکار امام ابوالحسن اشعری نے کیا اور وہی اس خیال کے موجد ہین، چنانچہ اسپر مفصل بحث کے بعد لکھتے ہین۔

اکابر سلف حسن و قبح عقلی کے قایل تھے۔

بَيْنَ هَؤُلاءِ ذَكَرُوا إنَّ نَفْيَ ذَلِكَ هُوَ مِنَ البِدَعِ الَّتِي حَدَثَتْ فِي الإسْلامِ فِي زَمَنِ أبِي الحَسَنِ الأشْعَرِي لَمَّا نَاظَرَ المُعْتَزِلَةَ فِي القَدَرِ

بہت لوگون نے بیان کیا ہے کہ حسن و قبح عقلی کا انکار منجملہ ان بدعتون کے ہے جو اسلام مین ابوالحسن اشعری کے زمانہ مین پیدا ہوئین جبکہ انہون نے معتزلہ سے مسئلہ قدر کے بارہ مین مناظرہ کیا تھا۔

حسن و قبح عقلی کا انکار امام اشعری کی ایجاد ہے

علامہ موصوف نے جیسا کہ مقریزی نے تاریخ مصر مین لکھا ہے عقاید اسلامی کو حشو اور زواید سے پاک کر کے پھر از سر نو قایم کرنا چاہا تھا جو قرون اولی مین تھا لیکن چونکہ فقہا کے رشک و حسد اور کچھ خود علامہ موصوف کی درشتی تقریر کی وجہ سے تمام لوگون مین اسقدر برہمی پیدا ہوگئی کہ علامہ موصوف کو مدت تک قید خانہ مین زندگی بسر کرنی پڑی اور انکا اثر دب کر رہ گیا۔ تاہم انکے تلامذہ ابن القیم وغیرہ نے انکی پیروی کی، اور گو علم کلام کے متعلق کوئی مفید خدمت انجام نہ دے سکے تاہم سیکڑون بدعات کی بنیادین جو مدت

قایم ہو چکی تھیں، ان کے زور قلم کی وجہ سے متزلزل ہو گئیں۔

شاہ ولی اللہ ابن تیمیہ اور ابن رشد کے بعد بلکہ خود انہی کے زمانہ میں مسلمانوں میں جو عقلی تنزل شروع ہوا اس کے لحاظ سے یہ امید نہیں رہی تھی کہ پھر کوئی صاحب دل و دماغ پیدا ہوگا لیکن قدرت کو اپنی نیرنگیوں کا تماشا دکھلانا تھا کہ اخیر زمانہ میں جب کہ اسلام کا نفس باز پسین تھا شاہ ولی اللہ جیسا شخص پیدا ہوا جس کی نکتہ سنجیوں کے آگے غزالی، رازی، ابن رشد کے کارنامے بھی ماند پڑ گئے۔

شاہ ولی اللہ صاحب روز چہارشنبہ ۴ شوال ۱۱۱۴ھ بمقام دہلی پیدا ہوئے، تاریخی نام عظیم الدین ہے، پانچویں برس مکتب میں بیٹھے، ساتویں برس نماز شروع کی اور اسی سال سنت کی رسم عمل میں آئی، اسی سال کے اخیر میں قرآن مجید ختم کیا اور فارسی زبان کی تحصیل شروع کی، دسویں برس شرح ملا تک تحصیل پہنچی، چودھویں برس شادی ہوئی، اگرچہ رسم کے موافق یہ سن شادی کا نہ تھا لیکن شاہ صاحب کے والد کو بعض مصلحتوں سے رسم بدلنا پڑا۔ پندرھویں برس اپنے والد کے ہاتھ پر سلسلہ نقشبندیہ میں بیعت کی، اسی سال کتب درسیہ سے فراغت حاصل ہوئی، اور آپ کے والد عبد الرحیم صاحب نے درس کی اجازت دی، اس تقریب پر بہت بڑی دعوت کی گئی اور نہایت کثرت سے ہر قسم کے کھانے مہیا کئے گئے۔

شاہ صاحب نے جو نصاب تعلیم حاصل کیا وہ یہ تھا۔

فقہ۔ شرح وقایہ و ہدایہ تمامہا۔

اصول فقہ۔ حسامی۔ توضیح و تلویح۔

منطق - قطبی - شرح مطالع -

کلام - شرح عقاید مع خیالی - شرح مواقف -

تصوف - عوارف - رسایل نقشبندیہ - شرح رباعیات ملا جامی - لوایح - نقد النصوص -

طب - موجز -

فلسفہ - میبذی وغیرہ -

نحو - کافیہ - شرح جامی -

معانی - مطول قریب کل - مختصر معانی -

ہیئت وحساب - ابتدائی کتابین -

ختم تحصیل کے بعد بارہ برس تک درس وتدریس کا شغل قایم رہا - پھر حرمین تشریف لیگئے سنہ ۱۱۴۳ھ مین حج سے مشرف ہوئے، قریبا دو برس تک حرمین مین قیام رہا - اور یہان شیخ ابوطاہر اور دیگر محدثین سے حدیث کی تکمیل کی علماے حرمین سے اکثر افادہ واستفادہ رہا - رجب سنہ ۱۱۴۵ھ مین وطن مین واپس آئے - سنہ ۱۱۷۶ھ مین وفات پائی -

شاہ صاحب نے علم کلام کے عنوان سے کوئی تصنیف نہین کی اور اس بنا پر انکو متکلمین کے زمرہ مین شمار کرنا بظاہر موزون نہین لیکن انکی کتاب حجۃ اللہ البالغۃ

۱؎ یہ تمام حالات خود شاہ صاحب نے ایک مختصر سے رسالہ مین لکھے ہین جسکا نام الجزء اللطیف فی ترجمۃ العبد الضعیف ہے -

جسمین انہون نے شریعت کے حقایق اور اسرار بیان کیے ہین در حقیقت علم کلام کی روح و روان ہے ۔

علم کلام درحقیقت اسکا نام ہے کہ مذہب اسلام کی نسبت یہ ثابت کیا جاے کہ وہ منزل من اللہ ہے، مذہب دو چیزون سے مرکب ہے ۔ عقاید و احکام، شاہ صاحب کے زمانہ تک جسقدر تصنیفات لکھی جا چکی تھین صرف پہلے حصہ کے متعلق تھین دوسرے حصہ کو کسی نے مس نہین کیا تھا ۔ شاہ صاحب پہلے شخص ہین جس نے اس موضوع پر کتاب لکھی، خود دیباچہ مین لکھتے ہین کہ جسطرح آنحضرتؐ کو قرآن کا معجزہ عطا ہوا تھا جسکا جواب عرب و عجم سے نہ ہوسکا اسی طرح آپ کو جو شریعت عطا ہوئی تھی وہ بھی معجزہ تھی کیونکہ ایسی شریعت کا وضع کرنا جو ہر طرح پر ہر لحاظ سے کامل ہو، طاقت انسانی سے باہر ہے، اس لئے جس طرح قرآن مجید معجزہ ہونے پر بہت سی کتابین لکھی گیئن، ضرور ہے کہ اس معجزہ کے متعلق بھی مستقل تصنیف لکھی جائے ۔

شاہ صاحب نے علم کلام مین کیا اضافہ کیا ۔

پھر لکھتے ہین کہ اہل بدعت نے کثر اسلامی مسایل کے متعلق یہ اعتراض کیا ہے کہ وہ عقل کے خلاف ہین ۔ مثلاً وہ کہتے ہین کہ عذاب قبر، حساب، پل صراط، میزان کو عقل سے کیا تعلق ہے، رمضان کے اخیر دن کا روزہ واجب ہو اور شوال کی پہلی تاریخ کا حرام، اسکے کیا معنی، ترغیبات و ترھیبات کے متعلق جو کچھ شریعت مین وارد ہے وہ ہنسنے کے قابل باتین ہین، غرض منکرین اس قسم کے بہت سے اعتراضات

کرتے ہیں، ان کے جواب کے لئے ضرور ہے کہ یہ ثابت کیا جائے کہ شریعت
کی تمام باتیں عقل کے موافق ہیں۔

شاہ صاحب نے یہ دو غرضیں جو بیان کیں علم کلام کے اہم المقاصد ہیں اور اس
لحاظ سے ہم انکی کتاب کو دراصل علم کلام کی کتاب قرار دیتے ہیں۔

شاہ صاحب نے جن مہتم بالشان مسایل کلامیہ پر اپنی کتاب (حجۃ اللہ البالغۃ)
میں بحث کی ہے وہ حسب ذیل ہیں۔

۱- انسان مکلف کیوں پیدا کیا گیا ہے یعنی اس کو اوامر و نواہی کی کیوں
تکلیف دی گئی ہے۔

۲- خدا کی عادت یا فطرت میں تغیر و تبدیلی نہیں ہوتی۔

۳- روح کی حقیقت۔

۴- جزا و سزا کی حقیقت۔

۵- واقعات قیامت کی حقیقت۔

۶- عالم مثال۔

۷- نبوت کی حقیقت۔

۸- تمام مذاہب کی اصل ایک ہے۔

۹- اختلاف شرایع کے اسباب۔

۱۰- ایک ایسے مذہب کی ضرورت جو تمام مذاہب قدیم کا ناسخ ہو۔

عالم مثال

عالم مثال، شاہ صاحب کے فلسفہ کا یہ بڑا اہم مسئلہ ہے۔ چنانچہ سب سے پہلے اسی سے ابتدا کی ہے حجۃ اللہ البالغہ میں لکھتے ہیں۔ بہت سی حدیثیں اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ عالم موجودات میں ایک اور عالم ہے جو مادی اور عنصری نہیں ہے جو اشیاء اس عالم محسوسات میں وجود میں آنے والی ہیں پہلے ان کا ظہور اُس عالم مثال میں ہوتا ہے، اس عالم مثال میں باوجودیکہ اشیاء جسمانی نہیں ہوتیں تاہم وہ چلتی پھرتی اور چڑھتی اترتی ہیں، لیکن عام لوگ انکو دیکھ نہیں سکتے۔

مثلاً حدیث میں ہے کہ سورہ بقرہ اور سورۂ آل عمران قیامت میں بادل بنکر آئیں گی

ایک حدیث میں ہے کہ قیامت کے دن اعمال حاضر ہوں گے، پہلے نماز آئیگی۔ پھر صدقہ۔ پھر روزہ

ایک حدیث میں ہے کہ قیامت میں اور دن تو معمولی صورت میں آئیں گے لیکن جمعہ کا دن چمکتا ہوا آئیگا۔

ایک حدیث میں ہے کہ قیامت میں دنیا ایک بدصورت بڑھیا کی صورت میں آئیگی، ایک حدیث میں ہے کہ میں فتنوں کو تمہارے گھروں کے گرد بادل کیطرح برستا دیکھ رہا ہوں۔

معراج کی حدیث میں ہے کہ میں نے چار نہریں دیکھیں، دو ظاہر تھیں اور دو مخفی، جو ظاہر تھیں وہ نیل اور فرات تھیں۔

اس قسم کی اور بہت سی حدیثیں نقل کی ہیں، اور ان سب کو عالم مثال میں محسوب

کیا ہے، شاہ صاحب نے اس عالم کو بہت زیادہ وسعت دی ہے، حضرت مریم نے جو حضرت جبرئیل کو دیکھا تھا، حضرت جبریل جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آتے تھے، قبر میں جو فرشتے آتے ہیں۔ موت کے وقت جو ملائکہ آتے ہیں۔ قیامت مین خدا جو بندون سے باتین کریگا، ان سب کو شاہ صاحب اسی عالم مین داخل کرتے ہین۔ پہر لکھتے ہین کہ اس قسم کے جو واقعات احادیث مین منقول ہین اُن کے متعلق تین رائین قرار پاسکتی ہین یا تو انکو ظاہری معنون پر محمول کیا جاے، اس صورت مین عالم مثال کا قایل ہونا پڑے گا جیساکہ ہمنے تسلیم کیا ہے، محدثین کا اصول ہی اسی کو مقتضی ہے جیساکہ سیوطی نے تصریح کی ہے، یا اگر عالم مثال نہ ماناجاے تو یہ کہنا پڑے گا کہ وہ واقعات اُس شخص کو اسطرح معلوم ہوتے ہین گو وہ خارج مین نہین ہوتے چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعود نے قرآن مجید کی اس آیت کی تفسیر مین یوم تاتی السماء بدخان مبین کہا ہے کہ ایک زمانہ مین قحط پڑا تھا اور لوگون کو بھوک کی وجہ سے آسمان دہوین کا سا نظر آتا تھا حالانکہ آسمان درحقیقت دہوان نہ تھا، ابن الماجشون کا قول ہے کہ قیامت مین خدا کے آنے اور نازل ہونے کے متعلق جو حدیثین ہین انکے یہ معنی ہین کہ لوگ خدا کو اس طرح دیکھین گے حالانکہ خدا نہ اُتریگا نہ اُس مین کسی قسم کا تغیر ہوگا۔ تیسرا احتمال یہ ہے کہ ان احادیث اور واقعات کو تمثیل قرار دیا جائے۔

ان احتمالات کے بعد شاہ صاحب لکھتے ہین کہ جو شخص محض تیسرے احتمال کو

ہتا ہے مین اسکو اہل حق مین سے نہین سمجھتا۔

تیسرے احتمال کو تو شاہ صاحب جائز نہین رکھتے لیکن دو پہلے احتمالون کو تین سے ایک کو وہ اہل حدیث کے اصول کے موافق قرار دیتے ہین اگر اور مذہبی علما بھی تسلیم کرلین، تو فلسفہ اور مذہب مین کسی قسم کی نزاع باقی نہین رہتی فلسفہ خود ظاہر کریگا کہ ع بیاکہ نیست مرا با تو ماجرائے فراق!۔

شاہ صاحب کے زمانہ مین علم کلام کا جو سرمایہ موجود تہا وہ صرف متاخرین اشاعرہ کی تصنیفات تہین، شاہ صاحب کی تربیت و تعلیم بھی اسی طریقہ کے موافق ہوئی تھی لیکن انکی ایجاد پسند طبیعت پر ان چیزون کا کچھ اثر نہ ہوا اور انہون نے علم کلام کے مسایل بالکل نئے اصول کے موافق ترتیب دیئے اشاعرہ کے جو ممیزات مسایل ہین، شاہ صاحب انکے عموماً مخالف ہین، علم کلام کے متعلق شاہ صاحب کے جو مہتم بالشان اجتہادات اور اولیات ہین انمین سے بعض کو ہم اس مقام پر درج کرتے ہین۔

علم کلام کا بہت بڑا نقص یہ تہا کہ قرآن مجید کے متعلق جو مخالفون کے شبہات تھے اُن سے بہت کم تعرض کیا جاتا تہا شرح مواقف وغیرہ مین صرف قرآن مجید کی بلاغت و فصاحت کے متعلق جو اعتراضات تھے اُن سے تعرض کیا ہے، حالانکہ مخالفین کو الفاظ سے زیادہ مطالب کے متعلق اعتراضات تھے، انمین بہت سے اعتراضات تفسیر کی کتابون مین مذکور ہین لیکن جوابات جو دیئے ہین وہ شافی نہین، شاہ صاحب نے ان تمام اعتراضات کو نہایت خوبی سے رفع کیا، مثلاً مخالفین کا ایک یہ اعتراض

قرآن مجید کے تکرار مضامین کی حقیقت

تھا کہ قرآن مجید میں ایک ہی بات کو دس دس بیس بیس دفعہ بیان کیا ہے، مفسرین اس کا یہ جواب دیتے تھے کہ اس سے قدرت کلام دکھانا مقصود ہے، کیونکہ ایک ہی مطلب کو مختلف عبارتوں اور مختلف پیرایوں میں ادا کرنا بہت بڑی انشاپردازی کا ثبوت ہے، لیکن یہ جواب محض لغو ہے، ایک مضمون کو مختلف طریقوں میں ادا کرنا، ابوالفضل وظہوری کا مایہ ناز ہو سکتا ہے نہ خدائے ذوالجلال کا۔

شاہ صاحب اس تکرار کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں اگر پرسند کہ مطالب فنون خمسہ را چرا در قرآن عظیم مکرر گفتہ شد چرا بریک موضع اکتفا نرفت، گویم آنچہ خواہیم کہ سامع را افادہ نمائیم دو قسم می باشد یکے آنکہ مقصود آنجا مجرد تعلیم مالا یعلم بود پس مخاطب حکمی را نمیدانست و ذہن او ادراک آن نکردہ بود باستماع این کلام آن مجہول معلوم شود و آن نادانستہ دانستہ گردد۔

دیگر آنکہ مقصود استحضار صورت آن علم در مدرکہ او باشد تا ازان لذت فراوان گیرد وقوائے قلبیہ وادراکیہ دران علم فانی شوند و رنگ این علم برہمہ قوٰی غالب آید چنانکہ معنی شعری راکہ ما آن را دانستہ ایم مکرر می گویند و ہر بار لذتے می یابیم و برائے این لذت تکرار آن دوست می داریم۔ و قرآن عظیم بہ نسبت ہر یکے از مطالب فنون خمسہ ہر دو قسم را افادہ ارادہ فرمود تعلیم مالا یعلم بہ نسبت جاہل و رنگین ساختن نفوس بآن علوم بہ سبب تکرار بہ نسبت عالم۔ الا اکثر مباحث احکام کہ تکرار دران حاصل نشد زیراکہ افادۂ دوم آنجا مطلوب نبود۔ اینقدر فرق نہادہ اند کہ در اکثر احوال، تکرار آن

مسایل بعبارت تازہ و اسلوب جدید اختیار فرمودہ اند، تا اوقع باشد در نفوس و الصق باشد در اذہان۔"

قرآن مجید میں مضامین کے عدم ترتیب کی وجہ۔

آج کل ایک بڑا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ قرآن مجید میں کسی قسم کی ترتیب و نظام نہیں۔ ایک مضمون شروع ہوا ہے وہ ابھی ناتمام ہے کہ دوسرا شروع ہو گیا، فرائض کے مسایل بیان کرتے کرتے بیچ میں نماز عصر کا ذکر آ جاتا ہے، ایک مضمون کے متعلق معلومات فراہم کرنے ہوں تو سیکڑوں مختلف مقامات کی ریزہ چینی کرنی پڑیگی۔ قدما میں سے کسی نے اس اعتراض کا جواب نہیں دیا بلکہ خود اعتراض سے تعرض نہیں کیا، حالانکہ آج کل یہ ایک مشکل اعتراض خیال کیا جاتا ہے۔ کارلایل۔ جو آنحضرت صلعم کی نسبت نہایت عمدہ خیالات رکھتا ہے اور جو اسلام کی تمام باتوں کو حسن ظن کی نگاہ سے دیکھتا ہے، قرآن مجید کے اس انتشار مضامین سے گھبرا گیا اور اسکی کوئی تاویل نہ کر سکا۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے اس اعتراض سے تعرض کیا اور نہایت خوبی سے جواب دیا وہ لکھتے ہیں۔

"اگر پرسند کہ در سور تہاے قرآن این مطلب را چرا نشر فرمودند و رعایت ترتیب نکردند۔ گوئیم اگرچہ قدرت شامل ہمہ ممکنات است اما حاکم درین ابواب حکمت است و حکمت، موافقت مبعوث الیہم است۔ در لسان دور اسلوب بیان۔ و ترتیبی کہ حالا مصنفین اختراع نمودہ اند۔ عرب آنرا نمیدانستند، اگر این را

باور نمی کنی قصائد شعراے مخضرمین را تامل کن، ٭٭٭ و نیز مقصود نہ مجرد افادہ است بلکہ افادہ مع الاستحضار و التکرار"

اس تقریر کا ماحصل یہ ہے کہ قرآن مجید۔ عرب کی زبان مین اترا ہے اور مخاطب اوّل اس کے عرب ہین، اس لئے ضرور تھا کہ طرز بیان مین، اسلوب عرب کی رعایت کیجائے عرب قدیم کی جسقدر نظم و نثر موجود ہے، سب کا یہی طرز ہے کہ مضامین کو یکجا بیان نہین کرتے بلکہ ایک بات کہتے ہین - ابھی وہ تمام نہین ہولی کہ دوسرا ذکر چھڑ جاتا ہے، پھر پہلی بات شروع ہوتی ہے، پھر دوسرا سلسلہ شروع ہوجاتا ہے، اس کے علاوہ قرآن مجید کا بڑا مقصود یہ ہے کہ توجہ الی اللہ اور اخلاص و عبادت کی مضامین اسقدر بار بار کہے جائین کہ مخاطب پر ایک حالت طاری ہو جائے، اس قسم کا تکرار ترتیب کی صورت مین ممکن نہ تھا۔

قرآن مجید کا موافق قواعد نحویہ ہونا اور اسکی وجہ

قرآن مجید کے متعلق ایک بڑی بحث یہ تھی کہ اکثر جگہہ بظاہر قاعدۂ نحو کے خلاف ہے، ان موقعون پر مفسرین عجیب عجیب تاویلین کرتے ہین اور چاہتے ہین کہ قرآن مجید، موجودہ کُتب نحویہ کے مطابق ثابت ہو جائے، شاہ صاحب اس عقدہ کو اسطرح حل کرتے ہین

"تحقیق این کلمہ نزد فقیر آن است کہ مخالف روزمرّہ مشہور۔ نیز روزمرّہ است، و عرب اوّل را در اثنائے خُطب، محاورات بسیار واقع می شد کہ خلاف قاعدۂ مشہورہ بر زبان گذشتی - و چون قرآن بلغت عرب اوّل نازل شد، اگر احیاناً بجاے داو یا آمدہ باشد

یا بجاے تثنیہ۔ مفرد یا بجاے مذکر۔ مونث، چہ عجب"

قرآن مجید کے متعلق سب سے بڑا نکتہ جو تمام قدما سے رہ گیا تھا اور جسکو شاہ صاحب نے ظاہر کیا۔ یہ تھا کہ تمام لوگ قرآن مجید کو صرف فصاحت و بلاغت کے لحاظ سے معجز سمجھتے آتے تے، یہ کسی کو خیال نہ آیا کہ قرآن مجید کا سب سے بڑا معجزہ یہ ہے کہ اخلاق تزکیہ نفس۔ توحید و رسالت۔ و معاد کے جو حقایق، قرآن مجید مین مذکور ہین طاقت بشری کی دسترس سے باہر ہین۔ شاہ صاحب قرآن کے وجوہ اعجاز کے بیان مین لکھتے ہین۔

قرآن مجید کا معانی کے لحاظ سے معجزہ ہونا۔

"وازان جملہ وجہی است کہ جز متدبرین در اسرار شرایع را فہم آن میسر نیست۔ و آن آنست کہ این علوم خمسہ نفس اینہا دلیل بودن قرآن نازل من اللہ بجہت ہدایت بنی آدم است چنانکہ عالم طب چون در قانون نظر می کند در دور در رفتن او در بیان اسباب و علامات امراض و وصف ادویہ می کند۔ ہیچ شک نمیکند درین کہ مولف آن کامل است در صناعت طب ہمچنین چون عالم اسرار شرایع میداند کہ در تہذیب نفوس کدام چیز بہ افراد انسان میتوان القا نمود۔ بعد از آن در فنون خمسہ تامل می کند بیشک درمی یابد کہ این فنون در معانی خود بوجہی واقع اند کہ از ان بہتر صورت نہ بندد"

گر دلیلت باید از وے رو متاب	آفتاب آمد دلیل آفتاب

حکماے اسلام

متکلمین کے ذکر مین اِس فرقہ کا ذکر بظاہر نا موزون ہے کیونکہ شہرت عام کی بنا پر
متکلمین اور حکما دو مخالف گروہ ہین، لیکن فی الواقع ایسا نہین ہے، بے شبہہ حکمار کا
عام لفظ۔ متکلمین کے لقب کا طرف مقابل بن سکتا ہے۔ لیکن جب اسلام کی قید
بڑھا دی جائے تو مغایرت کا پردہ اُٹھ جاتا ہے۔ امام غزالی اور ابن رشد کو حکماے اسلام
کا لقب حاصل ہے اور یہی دو شخص ہین جو علم کلام کے بھی مقدمۃ الجیش ہین۔

افسوس ہے کہ ہمارے مورخین اور تذکرہ نویسون نے حکماے اسلام کے عنوان سے حکماے اسلام
کوئی کتاب نہین لکھی جس سے ان لوگون کے نام مل جا سکتے لیکن کچھ شبہہ نہین کہ اسلام
مین ایک خاص گروہ اِس نام سے موجود تھا۔ امام فخرالدین رازی نے تفسیر کبیر مین خاص
اسی لقب سے بہت سے موقعون پر ان لوگون کے اقوال نقل کیے ہین ایک جگہ
لکھتے ہین۔ احتج[51] حکماء الاسلام بھذہ الآیۃ ایک اور موقع پر لکھتے ہین المقام[52] الثانی
وھو قول حکماء الاسلام۔ ایک اور موقع پر لکھتے ہین وھوان جماعۃ من حکماء الاسلام[53]
اکثر جگہ صرف حکمار کا لفظ استعمال کرتے ہین اور اس سے حکماے اسلام مراد لیتے ہین
کیونکہ جو قول انکی طرف منسوب کرتے ہین وہ قرآن مجید کے متعلق ہوتا ہے اور یہ ظاہر ہے

---

٥١ تفسیر کبیر آیت الذین یذکرون اللہ قیاماً وقعوداً وعلی جنوبھم ٥٢ تفسیر کبیر سورۂ رعد آیت لہ معقبات من
بین یدیہ الخ ٥٣ تفسیر کبیر سورۂ ابراہیم آیت قالت لھم رسلھم ان نحن الا بشر مثلکم۔

کہ یونانی حکماء کا قول، قرآن مجید کے متعلق نہین ہو سکتا۔

امام رازی نے تفسیر کبیر مین حکماے اسلام کے جو اقوال نقل کیے ہین اُن کے استقرا سے معلوم ہوتا ہے کہ اس گروہ کا خاص مقصد، فلسفہ اور شریعت کی تطبیق ہے سورۂ انعام کی تفسیر مین جہان قیامت کے حساب و کتاب کی حقیقت سے بحث کی ہے وہان حکماے اسلام کی راے نقل کر کے اخیر مین لکھتے ہین فھذہٖ اقوالٌ ذُکرت فی تطبیق الحکمۃ النبویۃ علی الحکمۃ الفلسفیۃ اور اور مقامات پر بھی اسی قسم کی تصریح موجود ہے۔

یعقوب کندی — سب سے پہلے غالباً جس نے اس موضوع پر قلم اُٹھایا وہ حکماے اسلام کا سرخیل یعقوب کندی تھا جو مامون الرشید کا ہم عصر تھا لیکن چونکہ اُسکی تصنیفات آج ناپیدا ہین اسلیے اسکے متعلق ہم کچھ نہین لکھ سکتے۔ اِسکے بعد حکیم ابونصر فارابی المتوفی ۳۳۹ھ نے شریعت اور فلسفہ کی تطبیق مین جستہ جستہ مضامین لکھے۔ جنکا خلاصہ حسب ذیل ہے

فارابی — (۱) انسان دو چیزون کے مجموعہ کا نام ہے، روح و جسم، روح کی کوئی صورت اور شکل نہین ہے اور نہ وہ ذو جہتہ اور ذو اشارہ ہے جسم البتہ ان تمام اوصاف سے موصوف ہے، روحانیات اور جسمانیات کو اصطلاح شرع مین امر اور خلق سے تعبیر کرتے ہین قرآن مجید مین جو اَلَا لَهُ الخلق والأمر وارد ہے اِس سے یہی مراد ہے۔ (امام غزالی نے بھی خلق و امر کی یہی تشریح کی ہے)

علامات اور عقاید اسلام کی تشریح — ۲۔ جس شخص کی روح کو قوت قدسیہ حاصل ہوتی ہے وہ نبی ہوتا ہے۔ اور

جس طرح عام روحون کو عالم سفلی پر حکومت حاصل ہے، قوت قدسیہ کو عالم علوی پر حکومت حاصل

نبوت — ہوتی ہے، اور اسی کا اثر ہے کہ نبی سے معجزات فوق الفطرۃ سرزد ہوتے ہین، لوح محفوظ (یعنی علم باری) مین جو کچھ ہے وہ ارواح قدسیہ مین بعینہ منقش ہوجاتا ہے۔

۳ - معمولی روح کی یہ حالت ہے کہ جب وہ باطن کی طرف متوجہ ہوتی ہے تو ظاہر اُسکے سامنے سے چھپ جاتا ہے اور ظاہر کی طرف متوجہ ہوتی ہے تو باطن کی طرف سے ذہول ہوجاتا ہے لیکن روح قدسی کو کوئی چیز کسی چیز سے باز نہین رکھ سکتی۔

ملائکہ — ۴ - ملائکہ صور علمیہ کا نام ہے، جو بذات خود قائم ہین انکا وجود دو قسم کا ہے، ایک حقیقی جو روحانیات مین داخل ہے، ا. جو صرف صاحب قوۃ قدسیہ کو مدرک ہوتا ہے، ادراک کے وقت صاحب قوۃ قدسیہ کی باطنی اور ظاہری حس اوپر کیطرف متوجہ ہوتی ہے، اور اس وقت فرشتہ مجسم صورت مین نظر آتا ہے، اس حالت مین صاحب قوۃ قدسیہ اسکی آواز بھی سنتا ہے، اور یہ آواز وحی ہوتی ہے، لیکن یہ صورت، اور یہ آواز دونون اضافی چیزین ہین

وحی — حقیقی وحی کے یہ معنی ہین کہ فرشتہ کو براہ راست روح سے اتصال ہوتا ہے اور فرشتہ کا ما فی الضمیر روح پر اسطرح پرتو ڈالتا ہے جسطرح آفتاب پانی مین، اس اتصال کی حالت مین فرشتہ کی مثالی صورت اور آواز صاحب قوۃ قدسیہ کو محسوس ہوتی ہے، اور اس صورت مین چونکہ اُسکی ظاہری اور باطنی دونون حسون پر بار پڑتا ہے، اسلئے اس پر غشی کی کیفیت طاری ہوجاتی ہے۔

لوح و قلم — ۵ - لوح و قلم سے جسمانی آلات مقصود نہین بلکہ ان سے ملائکہ روحانی مراد ہین، اور

لکھنے سے حقایق کی تصویر مراد ہے، قلم عالم امر سے معانی کو لیتا ہے اور وہ معانی کتابت وحاق کے ذریعہ سے، لوح پر منقش ہو جاتے ہین، لوح وقلم سے جو کچھہ ظہو مین آتا ہے اسی کا نام قضا وقدر ہے۔

۱۱۔ نفس مطمئنہ کا کمال ذات الٰہی کا عرفان ہے اور یہی روح کی لذت قصویٰ ہے

(ماخوذ از فصوص فارابی)

فارابی کے بعد بوعلی سینا نے اس مضمون کو زیادہ وسعت دی، اسنے حکیمانہ مذاق پر قرآن مجید کی بعض سورتون کی تفسیر لکھی۔ شفا اور اشارات مین نبوت۔ معاد۔ خلق شمہ دعا کی تاثیر۔ عبادات کی فرضیت۔ وغیرہ پر نہایت عمدہ مضامین لکھے اور ان چیزون کو دلائل عقلی سے ثابت کیا۔

بوعلی سینا

اس موقع پر یہ امر خاص طور پر ذکر کے قابل ہے کہ امام غزالی نے بوعلی سینا کو اس بناپر کافر کہا ہے کہ وہ معاد جسمانی کا قایل نہ تھا، لیکن قطع نظر اسکے کہ معاد جسمانی کا انکار کفر کا مستلزم ہے یا نہین، مزے کی بات یہ ہے کہ بوعلی سینا معاد جسمانی کا صاف صاف معترف ہے۔ الٰہیات شفا مین معاد جسمانی کی نسبت لکھتا ہے۔

قد بسطت الشریعة الحقة التی اتانا بها نبینا وسیدنا ومولانا محمد صلی اللّٰه علیه وآله حال السعادة والشقاوة التی بحسب البدن	اُس سچی شریعت نے جو ہمارے پیغمبر ہمارے سردار ہمارے آقا محمد صلی اللہ علیہ والہٖ لیکر آئے۔ جسمانی عذاب وثواب کا حال، نہایت تصریح سے بیان کیا۔

شریعت کا ایک بڑا عقدہ جو بوعلی سینا نے حل کیا وہ معجزات اور خرق عادات کی بحث تھی معجزات کی نسبت یونانی حکمار سے کسی قسم کا اقرار یا انکار منقول نہین ہے چنانچہ علامہ ابن رشد نے تہافۃ التہافۃ مین صاف تصریح کی ہے اور لکھا ہے کہ اما الکلام فی المعجزات فلیس فیہ للقدماء من الفلاسفۃ قول[1] لیکن علمای طبیعین جنکو آجکل میٹرلسٹ یا نیچرلسٹ کہتے ہین صاف صاف خرق عادۃ کے منکر تھے - ارباب مذہب کو خرق عادت پر ایمان تھا لیکن چونکہ اسپر کوئی دلیل نہین لا سکتے تھے اس لیے انکا اعتقاد مقلدانہ اور عامیانہ اعتقاد خیال کیا جاتا تھا بوعلی سینا پہلا شخص ہے جس نے فلسفیانہ اصول پر خرق عادت کو ثابت کیا - علامہ ابن رشد - تہافت مین لکھتے ہین خرق عادات

واما ما حکاہ فی اثبات ذلک عن الفلاسفۃ فہو قول لا اعلم احدا قال بہ الا ابن سینا	غزالی نے خرق عادت کے ثابت کرنے کے متعلق جو کچھ فلاسفہ سے نقل کیا ہے، وہ جہانتک مجھکو معلوم ہے بجز ابن سینا کے اور کسی حکیم سے منقول نہین۔

بوعلی نے اشارات مین خاص اس بحث پر ایک عنوان قائم کیا - اور ثابت کیا کہ اصول عقلی سے یہ ممکن ہے کہ کوئی باکمال ایک مدت تک ترک غذا کر دے - یا غیب کی خبرین بتائے یا دعا سے پانی برسا دے، یا غیب کی آوازین اسکے کان مین آئین یا غیر محسوس صورتین نظر آئین وغیرہ وغیرہ - ان باتون کو جسطرح اسنے ثابت کیا ہے - اس کتاب کے دوسرے حصہ مین اسکا ذکر آئیگا۔

[1] تہافۃ التہافۃ مطبوعہ مصر صفحہ ۱۲۶

ابن مسکویہ

اسی زمانہ مین احمد بن مسکویہ المتوفی سنہ ۴۲۱ھ پیدا ہوا جسنے فلسفہ اور شریعت کی تطبیق پر ایک خاص کتاب لکھی، وہ علوم فلسفیہ کا بہت بڑا ماہر تھا، فلسفہ یونان کی واقفیت مین فارابی اور ابن رشد کے سوا اور کوئی اسکا ہمسر نہین گذرا، اسکی تصنیفات مین سے تہذیب الاخلاق مصر و ہندوستان مین اور تجارب الامم جو ایک تاریخی تصنیف ہے یورپ مین چھپ گئی ہے۔

ابن مسکویہ کی تصنیفات

فلسفہ و شریعت کی مطابقت مین اسنے دو کتابین لکھین، الفوز الاصغر، الفوز الاکبر پہلی کتاب بیروت مین چھپ گئی ہے اور ہمارے پیش نظر ہے۔ اس کتاب مین تین اہم مسایل سے بحث کی ہے۔ وجود باری اور صفات باری، روح کی حقیقت اور اُس کے خواص، **نبوت** اس کتاب کا انداز بیان بخلاف ابن سینا کے نہایت صاف اور شستہ ہے اور یہ ابن مسکویہ کا عام انداز ہے۔

ابن مسکویہ کی کتاب الفوز الاصغر

چونکہ یہ کتاب نہایت جامع و مانع اور مختصر ہے، اس لئے ہم اسکے ضروری مباحث کو اس موقع پر نقل کرتے ہین[1]۔

وجود باری کا تصور کیوں مشکل ہے

"**وجود باری** یہ مسئلہ آسان سے آسان اور مشکل سے مشکل ہے، اسکی مثال بعینہ یہ ہے کہ آفتاب نہایت روشن ہے لیکن اسکی روشنی ہی اسکا سبب بھی ہے کہ اسپر نگاہ نہین ٹھیرتی اور خفاش اسکے دیکھنے سے عاجز آجاتا ہے، عقل انسانی کو بھی خدا کے ساتھ یہی نسبت ہے۔

[1] لفظی ترجمہ نہین ہے بلکہ اسکے مطالب کو اپنے الفاظ مین ادا کیا ہے۔

انسان کے ادراک کی ابتدا حواس خمسہ سے شروع ہوتی ہے، وہ لامسہ شامہ - ذائقہ - سامعہ - باصرہ - سے اشیاء کا احساس کرتا ہے، اوّل اوّل وہ محض حس کا پابند رہتا ہے یعنی جب تک کوئی مادّی چیز اُس کے سامنے موجود رہتی ہے اسکا ادراک کرتا ہے پھر اسقدر ترقی کرتا ہے کہ اُس چیز کی صورت ذہن مین قائم ہوجاتی ہے، یہ مادّہ سے تجرّد کا پہلا درجہ ہے - پھر جزئیات سے کلّیات قائم کرتا ہے، کُلّیات اگرچہ مادّہ سے بری ہوتی ہین لیکن چونکہ کلّیات - جزئیات سے پیدا ہوتے ہین، اور جزئیات کا علم محض حواس کے ذریعہ سے ہوتا ہے اس لئے حواس کا توسط پھر بھی باقی رہتا ہے -

غرض چونکہ حواس کا توسط فطرت کے ساتھ ساتھ پیدا ہوتا ہے، اور تمام عمر باقی رہتا ہے اس لئے کسی ایسی شے کا تعقّل کرنا جو مجرّد محض ہو، اور جس کے ادراک مین حواس کا واسطہ کہین نہ پیش آئے سخت مشکل ہے، یہی وجہ ہے کہ انسان خدا کا تعقل نہایت مشکل سے کرسکتا ہے، کیونکہ خدا مجرّد محض ہے جسکو حاسہ سے کسی قسم کا تعلق نہین - ارباب نظر اس بات کی کوشش کرتے ہین کہ ادراکات کو حواس سے الگ کرتے جائین اور صرف اُن چیزون کا تصور کرین جو مادّہ سے بری ہین، مثلاً کُلیات، عقول، روح - اِن معقولات کی تصور کی ممارست اور مزاولت سے رفتہ رفتہ یہ حالت پیدا ہوتی ہے کہ مجرّد محض کا تصور امکان کی حد تک آجاتا ہے اور پھر ترقی ہوتے ہوتے اُسکا یقین ہوجاتا ہے -

جزئیات اور کلیات مین ایک بڑا فرق یہ ہے کہ جزئیات ہر وقت بدلتی رہتی ہین اور اس وجہ سے انکا علم بھی ہر وقت متغیر ہوتا رہتا ہے، مثلاً ایک شخص جو ہمارے سامنے بیٹھا ہوا ہے گو بظاہر ہمکو متغیر ہوتا نظر نہین آتا لیکن اُسکے جسم کے اجزا ہر وقت فنا ہوتے رہتے ہین اور اُنکے بجاے نئے اجزا پیدا ہوتے جاتے ہین اسی کو بدل ما یتحلل سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس بنا پر جزئیات کا علم کوئی مستقل اور پایدار علم نہین، بلکہ ہر آن مین بدل جاتا ہے، بخلاف اسکے کلیات مین تغیر اور انقلاب نہین ہوتا۔ زید۔ بکر۔ عمر۔ کی انقلاب حالت سے، نفس انسان کی حقیقت مین کوئی انقلاب نہین ہوتا اسیطرح جو چیز جسقدر مادہ سے بری ہوگی اُسیقدر تغیر اور تبدل سے بری ہوگی اور اس بنا پر اسکا ادراک بھی تغیر اور تبدل سے بری ہوگا، اسی بنا پر کلیات کا علم جزئیات کے علم سے زیادہ دیرپا اور اشرف و افضل ہے۔

اِن مقدمات سے یہ بھی ثابت ہوا کہ خدا کا ادراک، جسقدر طاقت بشری مین ہے وہ بھی اُن لوگون کے ساتھہ مخصوص ہے جنہون نے محسوسات سے ترقی کرکے، معقولات محض کے متعلق اسقدر غور و فکر سے کام لیا ہے کہ اُنکو اشیا کے تصور کرنے کے لیے مادہ و حواس کے توسط کی ضرورت نہین پڑتی۔

خدا کا ثبوت

خدا کا ثبوت ۔ یہ مسلّم ہے کہ تمام اجسام مین کسی نہ کسی قسم کی حرکت پائی جاتی ہے ۔ حرکت سے ہماری مراد صرف انتقال مکانی نہین ہے بلکہ ہر قسم کے تغیر کا نام حرکت ہے، مثلاً جسم یا بڑھتا ہے یا گھٹتا ہے یا اپنی حالت پر قایم رہتا ہے، پہلی

دونون صورتون مین تو علانیہ تغیر محسوس ہوتا ہے تیسری صورت بہی درحقیقت تغیر سے خالی نہین کیونکہ پرانے اجزا فنا ہوتے جاتے ہین اور اُنکے بجاے نئے آتے جاتے ہین، یہ دلیل کا پہلا مقدمہ ہے۔

دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ جو چیز متحرک ہے ضرور ہے کہ اسکا کوئی محرک ہو کیونکہ اگر کوئی خارجی محرک نہین ہے تو صرف یہ احتمال قایم ہوسکتا ہے کہ خود اس شے کی ذات محرک ہو اور یہ صحیح نہین، مثلاً یہ ظاہر ہے کہ انسان متحرک بالارادہ ہے اب اگر حرکت اسکی ذاتی ہو تو چاہیے کہ جب کسی آدمی کے مقدّم اعضا جدا کردے جائین تو اصل جسم اور جدا شدہ اعضا دونون مین حرکت پائی جاے حالانکہ دونون مین سے ایک مین بھی حرکت باقی نہین رہتی جب یہ ثابت ہوا کہ ہر متحرک کے لیے کسی محرک کی ضرورت ہے تو ضرور ہے کہ تمام اجسام کا سلسلہ کسی ایسے وجود پر ختم ہو جو خود متحرک نہین کیونکہ اگر وہ بہی متحرک ہو تو اُسکے لیے بہی محرک کی ضرورت ہوگی، اس صورت مین غیر متناہی کا وجود لازم آئیگا اور یہ محال ہے، یہی محرک اول جو خود متحرک نہین، اور تمام اشیا کی حرکت کا باعث ہے، خدا ہے"

علامہ ابن مسکویہ کی یہ دلیل دراصل ارسطو سے ماخوذ ہے، بلکہ بعینہ وہی دلیل ہے جو ارسطو نے لکھی ہے، ارسطو اس بات کا قایل تہا کہ عالم قدیم ہے لیکن اسکی حرکت حادث ہے اور خدا نے یہی حرکت پیدا کی یہ راے بالکل اُن لوگونکے خیال کی موافق ہے جو یہ کہتے ہین کہ مادہ قدیم ہے لیکن مادہ جو مختلف صورتین بدلتا رہتا ہے یہ حادث ہے، اور خدا جو کچھہ کرتا ہے وہ صرف ان صورتون کا بدلتے رہنا ہے۔

ابن مسکویہ کی دلیل پر اعتراض

لیکن یہ استدلال صحیح نہین، مخالف یہ پہلو اختیار کر سکتا ہے کہ اشیا مین جو حرکت ہے وہ طبعی ہے یعنی خود انکی ترکیب کا خاصہ ہے، یہ اعتراض کہ اگر یہ حرکت طبعی ہوتی تو اجزا کے الگ کر دینے کے بعد بھی پائی جاتی محض ہوائی اعتراض ہے، طبیعت ترکیب اور مزاج کا نام ہے جب اجزا الگ کر دئے گئے تو وہ ترکیب نہین رہی، اور اس لئے وہ حرکت بھی باقی نہین رہی، ان اجزا نے اب دوسری صورت اختیار کر لی اور اس لئے اُن مین حرکت بھی دوسری قسم کی ہوگی۔

اسی بنا پر متکلمین نے خدا کے ثبوت پر دوسری دلیلین قایم کین اگر وہ بھی ضعیف ہین لیکن ارسطو کی دلیل سے بہرحال قوی ہین۔

اس استدلال کے بعد علامہ موصوف (ابن مسکویہ) نے خدا کے اوصاف ثابت کیے ہین یعنی یہ کہ وہ واحد ہے، ازلی ہے، جسمانی نہین ہے، اور ان سب کے ثبوت کا مدار حرکت کی نفی پر رکھا ہے چنانچہ اسکی تفصیل یہ ہے۔

خدا کا واحد ہونا

وحدت - خدا اگر متعدد ہون، تو ضرور ہے کہ اُن مین باہم کوئی جزء مشترک ہو جسکی وجہ سے وہ سب خدا کہلائین اور کوئی جزء غیر مشترک جسکی وجہ سے، اُن مین باہم فرق اور امتیاز ہو، اس صورت مین ترکیب لازم آئیگی اور ترکیب ایک قسم کی حرکت ہی اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ خدا مین کسی قسم کی حرکت نہین۔

ازلیت

ازلیّت - جو شے ازلی نہوگی وہ متحرک ہوگی کیونکہ عدم سے وجود مین آنا ایک قسم کی حرکت ہے، اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ خدا مین کسی قسم کی حرکت نہین۔

غیر جسمانی ہونا

غیر جسمانی ہونا - خدا کے اگر جسم ہوگا تو ضرور ہے کہ متحرک ہو کیونکہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ جسم کو ہر وقت کسی نہ کسی قسم کی حرکت رہتی ہے۔ اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ خدا متحرک نہیں ہو سکتا۔

مخلوقات کی ترتیب

مخلوقات کی ترتیب - خدا نے اگرچہ تمام عالم کو پیدا کیا ہے لیکن وہ تمام عالم کا بلا واسطہ خالق نہیں ہے۔

ایک شئے سے جب متعدد اشیا صادر ہوتی ہین تو اس تعدد کے مختلف اسباب ہوتے ہین۔

(۱) وہ شئے مختلف قوی سے مرکب ہوتی ہے مثلاً انسان مختلف عناصر اور مختلف قوتون سے مرکب ہے، اس لئے ان مختلف قوتون کے ذریعہ سے متعدد اور مختلف افعال سرزد ہو سکتے ہین۔

(۲) اسکے آلات مختلف ہوتے ہین، مثلاً نجار مختلف آلات کے ذریعہ سے مختلف کام کر سکتا ہے۔

(۳) مواد کے اختلاف کی وجہ سے مختلف اثر ظاہر ہوتے ہین، مثلاً آگ کا کام صرف جلانا ہے لیکن لوہا اس سے پگھل جاتا ہے اور مٹی سخت ہو جاتی ہے آگ کا کام دونون جگہہ ایک ہی ہے لیکن چونکہ مادہ قابلہ ہے یعنی لوہے اور مٹی کی طبیعت مین اختلاف ہے اسلئے نتیجہ مختلف ظاہر ہوتا ہے۔

خدا کی ذات مین ان تینون مین سے کوئی طریقہ نہین پایا جا سکتا مرکب القوی ہونا تو

علاتیہ باطل ہے - دوسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ اُن آلات کا خالق کون ہوگا اگر کوئی اور خالق ہوگا تو خدا کا تعدد لازم آتا ہے، اور اگر خدا ہی اُن کا بھی خالق ہے تو اُسکے بنانے میں اور آلات کی ضرورت پڑی ہوگی اور اس صورت میں آلات در آلات کا غیر متناہی سلسلہ ماننا پڑیگا -

اب صرف تیسرا احتمال رہ جاتا ہے، اسمین بھی صرف یہی سوال پیدا ہوگا کہ ان مختلف مادون کو کس نے پیدا کیا، خود خدا تو مختلف چیزون کو پیدا نہین کرسکتا، اگر اور کسی نے پیدا کیا تو خدا کا تعدد لازم آتا ہے، اور جب یہ تینون طریقے خدا کی نسبت ممکن نہین تو صرف یہ طریقہ رہ جاتا ہے کہ خدا نے بالذات ایک چیز پیدا کی، پھر اُسنے ایک اور چیز پیدا کی اور اسطرح واسطہ در واسطہ تمام عالم وجود مین آیا، چنانچہ مخلوقات کی ترتیب یہ ہے کہ خدا نے سب سے پہلے عقل اوّل کو پیدا کیا، اُسنے نفس کو، نفس نے افلاک کو، افلاک نے تمام عالم کو،

علامۂ موصوف نے اس تقریر کے بعد لکھا ہے کہ سب سے پہلے یہ مذہب ارسطو نے ایجاد کیا، علامۂ موصوف نے یہ بھی لکھا ہے کہ مین نے یہ تمام تقریر فرفوریوس یعنی بارفیرس سے نقل کی ہے -

مادیّین کا خیال ہے کہ عدم محض سے کوئی چیز نہین پیدا ہوسکتی، عالم مین جو کچھہ وجود مین آتا ہے اسکا مادہ پہلے سے موجود ہوتا ہے اس لئے مادہ قدیم ہے، خدا نے مادہ کو نہین پیدا کیا، بلکہ مادہ جو صورت اختیار کرتا ہے یہ خدا کا فعل ہے جالینوس کا یہی مذہب تھا اور اُس نے اس مسئلہ کے ثبوت مین ایک کتاب لکھی، اسکندر افرودسی جو ایک یونانی حکیم تھا اُسنے

خدا نے عالم کو عدم محض سے پیدا کیا۔

اس کتاب کا رد لکھا، علامہ ابن مسکویہ نے اسکندر، افرودوسی کی راے اختیار کی اور اسکی تقریر کو نہایت وضاحت سے ادا کیا، اسکا خلاصہ حسب ذیل ہے،

"اسقدر سب کے نزدیک مسلم ہے کہ مادّہ جب ایک صورت بدل کر دوسری صورت اختیار کرتا ہے تو پہلی صورت بالکل معدوم ہو جاتی ہے کیونکہ اگر معدوم نہ ہو تو صرف دو احتمال ہین، یا یہ کہ وہ صورت منتقل ہو کر کسی اور جسم مین چلی جاے۔ یا یہ کہ جہان تھی وہین موجود رہے، پہلی صورت بداہتہ غلط ہے، ہم اپنی آنکھ سے دیکھتے ہین کہ مثلاً ہم جب موم کے ایک کرہ کو مسطح شکل مین بدل دیتے ہین تو کرویّت کی شکل کسی دوسرے جسم مین منتقل نہین ہو جاتی۔ دوسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ اگر دوسری صورت کے پیدا ہونے کے بعد پہلی صورت بھی قایم رہے تو اجتماع النقیضین لازم آئیگا یعنی ایک چیز ایک ہی وقت مین مثلاً گول بھی ہو اور لمبی بھی ہو"۔

اس لئے ضرور تسلیم کرنا پڑیگا کہ جب نئی صورت پیدا ہوتی ہے تو پہلی صورت بالکل معدوم ہو جاتی ہے، اور جب یہ ثابت ہوا کہ پہلی صورت بالکل معدوم ہو جاتی ہے تو اسکا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ نئی صورت عدم محض سے وجود مین آئی۔

اس سے اسقدر قطعاً ثابت ہوا کہ اعراض یعنی صورت۔ رنگ۔ مزہ۔ بو وغیرہ عدم محض سے وجود مین آتی ہین۔ اب صرف جوہر کی نسبت اس دعوی کا ثابت کرنا باقی رہ جاتا ہی اسکے لئے مقدمات ذیل کو ذہن نشین کرنا چاہیئے۔

۱۔ مرکبات کی تحلیل، اخیر مین بسایط تک منتہی ہوتی ہے۔ اور اخیر مین صرف ایک

مادہ بسیط رہ جاتا ہے۔

۲- یہ بدیہی امر ہے کہ مادہ کسی حالت مین صورت سے جدا نہین ہو سکتا۔ مادہ مین ہر طرح کا انقلاب پیدا کیا جائے لیکن کوئی نہ کوئی صورت باقی رہیگی، اس لئے مادہ اور صورت متلازم ہین۔

۳- پہلے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ صورت قدیم نہین ہے بلکہ عدم محض سے وجود مین آئی ہے، اس کے ساتھ جب یہ بھی ثابت ہوا کہ مادہ کسی حالت مین صورت سے جدا نہین ہو سکتا تو ضرور ہے کہ مادہ بھی قدیم نہو ورنہ صورت کا بھی قدیم ہونا لازم آئیگا، اور جب مادہ حادث ٹھیرا تو ضرور ہے کہ عدم محض سے وجود مین آیا ہو کیونکہ مادہ بسیط محض ہے اور اس سے پہلے کوئی چیز موجود نہ تھی جس سے مادہ پیدا ہوا ہو۔ یہ علامہ **ابن مسکویہ** کی تقریر کا ماحصل ہے۔

یہان یہ بات خیال رکھنے کے قابل ہے کہ اکثر حکماے یونان، عالم کے قدیم ہونیکے قایل ہین، چنانچہ ارسطو کا میلان بھی اسی طرف ہے، لیکن چونکہ عالم کا قدیم ہونا بظاہر عقاید اسلام کے خلاف تھا، اس لئے علامہ موصوف نے یونانیون مین سے اس گروہ کی راے اختیار کی جو حدوث کا قایل تھا اور جو دلایل اس فرقہ نے بیان کئے تھے اس سے فائدہ اٹھایا۔

روح یا نفس ناطقہ

علامہ موصوف نے اس بحث کو اس تمہید سے شروع کیا ہے۔

روح کی حقیقت - اُسکا وجود، جسم کے فاسد ہونے کے بعد اسکا بقا، یہ مسائل نہایت دقیق اور مشکل ہین لیکن چونکہ معاد کا ثابت ہونا بھی مسایل پر موقوف ہے، اس لئے ضرور ہے کہ پہلے اِن مسائل کے متعلق گفتگو کی جاوے -

ارسطو وغیرہ نے روح کے متعلق جو کچھہ لکھا تھا وہ نہایت پراگندہ اور مبہم تھا۔ علامۂ ممدوح نے اسکو سُلجھا کر لکھا ہے تاہم بہت کچھہ بے ترتیبی باقی رہگئی اسلئے مین اُسکے تمام سلسلۂ تقریر کا ماحصل صاف اور واضح طریقہ سے بیان کرتا ہون -

روح کا وجود و اوسکا غیر جسمانی ہونا

روح کا وجود اور اوسکا غیر جسمانی ہونا - جسم کا یہ خاصہ ہے کہ جب وہ کسی صورت کے ساتھہ متصف ہوتا ہے تو جب تک یہ صورت زایل نہ ہو چکے دوسری صورت قبول نہین کرسکتا، مثلاً اگر چاندی کے ایک پیالہ کو صراحی بنانا چاہین تو جب تک پیالہ کی صورت زایل نہو چکے گی، وہ صراحی کی صورت اختیار نہین کرسکتا، یہ خاصیت تمام اجسام مین مشترک ہے، اور اس لحاظ سے جس چیز مین یہ خاصیت نہو وہ جسم نہین ہے۔

انسان جس وقت کسی شے کا ادراک کرتا ہے اور اُسکی صورت اسکے نفس مین قایم ہوتی ہے تو اُسیوقت دوسری شے کا بھی ادراک کرسکتا ہے، بلکہ جسقدر ادراکات بڑھتے جاتے ہین، یہ قوت اور بڑھتی جاتی ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ انسان کی قوت مدرکہ جسمانی نہین ہے یہ چیز جسمین مختلف اشیاء کی صورتین ایک ساتھہ قایم ہوتی ہین اور جسکے ذریعہ سے انسان ایک ہی وقت مین مختلف اشیاء کا ادراک کرتا ہے اسی کا نام روح اور نفس ناطقہ ہے مختصر یہ کہ جو چیز محل ادراک ہے وہی نفس اور روح ہے ؞

اس سے کسی شخص کو انکار نہین ہوسکتا کہ انسان مین ایک حاسّہ ہے جس سے وہ اشیاء کا ادراک کرتا ہے، لیکن جو لوگ نفس کے منکر ہین وہ کہتے ہین کہ یہ حاسہ جسمانی ہے یا یہ کہ جسم کا ایک خاصّہ ہے، اس لیے اصل مابہ النزاع جو کچھ ہے صرف یہ ہے کہ یہ حاسہ جسمانی ہے یا جسمانیت سے بالکل بری ہے۔ علامہ موصوف نے اس قوت کے غیر جسمانی ہونے پر متعدد دلیلین قائم کی ہین جو اکثر ارسطو سے ماخوذ ہین،

(۱) حواس جسمانی کا یہ خاصّہ ہے کہ جب کسی قوی محسوس کا ادراک کرتے ہین تو انکی قوت مضمحل ہوجاتی ہے اور انمین ضعف پیدا ہوجاتا ہے، مثلاً جب آفتاب پر نظر پڑتی ہے تو قوت باصرہ کو سخت صدمہ پہونچتا ہے اور وہ اپنے کام سے عاجز آجاتی ہے بخلاف اسکے عقل معقولات کے ادراک سے اور قوی ہوتی ہے اسلئے یہ قوت یا حاسّہ جسمانی نہین ہوسکتا۔

روح کے غیر جسمانی ہونیکے دلائل۔ پہلی دلیل

لیکن یہ استدلال ضعیف ہے، عقل کی بھی یہی کیفیت ہے کہ وہ ایسے موقعون پر عاجز اور ضعیف ہوجاتی ہے، مثلاً خدا کے تصور کے وقت عقل پر وہی حالت طاری ہوتی ہے جو آنکھ کو آفتاب کے دیکھنے سے ہوتی ہے۔

دوسری دلیل

(۲) حواس جسمانی کا یہ خاصّہ ہے کہ جب کسی قوی محسوس کا ادراک کرتے ہین تو اسکے بعد دیر تک، وہ ضعیف محسوس کا ادراک نہین کرسکتے، مثلاً آفتاب کے دیکھنے سے جب نگاہ خیرہ ہوجاتی ہے تو دیر تک معمولی چیز کو بھی نہین دیکھ سکتی، لیکن قوت مدرکہ کی حالت اسکے برخلاف ہے، اس سے معلوم ہوا کہ قوت مدرکہ جسمانی نہین ہے۔

لیکن یہ استدلال بھی باطل ہے، قوت عقلی کا بھی یہی حال ہے جب وہ کسی دقیق

اور مشکل مضمون پر متوجہ ہوتی ہے اور دیر تک اُسکے حل کرنے مین مصروف رہتی ہے تو اسکی یہ حالت ہوجاتی ہے کہ ایک پیش افتادہ مضمون پر بھی توجہ نہین کرسکتی، اور آسان سے آسان بات اسکو مشکل معلوم ہوتی ہے۔

تیسری دلیل (۳) انسان جب کسی دقیق اور عقلی مضمون پر غور کرتا ہے تو اسوقت محسوسات سے بالکل قطع نظر کرنا چاہتا ہے، وہ عمادت مین بیٹھتا ہے، کسی چیز کو دیکھنا سننا۔ سونگھنا چھونا نہین چاہتا اور یہ چیزین اُسکے غور و فکر مین سدّ راہ ہوتی ہین۔ اس سے معلوم ہوا کہ قوت عاقلہ جسمانی نہین ہے، کیونکہ اگر جسمانی ہوتی تو جسمانیات اور محسوسات سے الگ ہو کر کام کرنا نہ چاہتی اور نہ کرسکتی۔

یہ استدلال بھی صحیح نہین، بے شبہہ انسان غور و فکر کے وقت، ہر قسم کے محسوسات سے علیحدگی اختیار کرتا ہے لیکن اسکی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ اُن محسوسات کے نتائج اور آثار پر متوجہ ہوتا ہے جو پہلے سے اسکے دماغ مین مجتمع ہین۔ محسوسات سے وہ اب بھی کام لے رہا ہے البتہ یہ فرق ہے کہ نئے محسوسات سے نہین بلکہ پُرانے محسوسات کے نتائج سے کام لے رہا ہے کیونکہ نئے محسوسات، اُسکے مقصد سے تعلق نہین رکھتے۔

چوتھی دلیل (۴) انسان بہت سے ایسے مسائل کا تصور کرتا ہے جنکو حواس سے کچھ تعلق نہین مثلاً یہ کہ اجتماع النقیضین باطل ہے، خدا موجود ہے، فلک الافلاک کے اوپر نہ خلا ہے نہ ملا۔ یہ تمام مسائل محض معقولی مسائل ہین اور انکے حاصل ہونے مین حواس کو کچھ دخل نہین

یہ استدلال ہی صحیح نہین، مسائل مذکورہ بالا کو بھی تحلیل کیا جاے تو انکی انتہا بھی محسوسات تک ہوگی مثلاً ہم نے جب سیکڑون ہزارون مثالون مین دیکھا کہ ایک جگہہ دو مخالف چیزین جمع نہین ہوتین، تو ہم نے ایک عام نتیجہ قائم کرلیا کہ اجتماع النقیضین محال ہے لیکن یہ کلیہ انہی سیکڑون جزئیات کی استقرا سے پیدا ہوا ہے نہین جو اس کا تعلق ہوتا ہے۔

پانچوین دلیل (۵) قوت، کہ بڑھاپے مین زیادہ قوی اور تیز ہوجاتی ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اسکو جسم سے تعلق نہین، ورنہ جسم کا ضعف، اسکو بھی ضعیف کردیتا۔

یہ دلائل وہ تھے جو ارسطو سے ماخوذ ہین، افلاطون کے دلائل بھی علامۂ موصوف نے نقل کیے ہین لیکن وہ بھی محض عوام پسند ہین، اس تمام سلسلہ مین صرف ایک استدلال ہے جو قوی ہے علامۂ موصوف نے اسکو نہایت مجمل و ناتمام طریقہ پر لکھا ہے، اگر اسپر بعض اور مقدمات اضافہ کیے جاین تو بے شبہہ وہ ایک مستحکم دلیل ہونے کی قابلیت رکھتا ہے چنانچہ ہم اسکو ذیل مین لکھتے ہین۔

روح اور اسکے غیر جسمانی ہونے پر ایک قوی استدلال

یہ امر بداہتہً نظر آتا ہے کہ انسان کے جسم کے مختلف اجزا ہین اور ان تمام اجزا کے افعال مختلف ہین، زبان بولتی ہے، کان سنتے ہین، ناک سونگھتی ہے، یہ حالت ظاہری آلات کے ساتھ مخصوص نہین بلکہ تحقیقات جدیدہ سے ثابت ہوا ہے کہ انسان مین جو مختلف احساسات اور جذبات ہین مثلاً غصّہ، رحم، جوش، محبت، حافظہ، تخیل۔ انکے مقامات بھی جدا جدا ہین اور وہ دماغ کے مختلف حصون مین ہین۔

یہ بات بھی علانیہ نظر آتی ہے کہ یہ تمام اجزا ربطور آلات کے ہین اور اپنے لئے نہین بلکہ دوسرے کے لئے کام کر رہے ہین، ان سب پر کوئی اور چیز حاکم ہے اور ان سب سے کام لیتی ہے، ہاتھ جو کچھ چھوتا ہے آنکھین جو کچھ دیکھتی ہین، کان جو کچھ سنتے ہین، یہ احساسات خود ہاتھ آنکھ اور کان کے کام نہین آتے بلکہ ایک اور قوت ہے جو انکے نتائج سے متمتع ہوتی ہے، حواس ہر قسم کی شہادت مُہیا کرتے ہین، لیکن ان شہادتون کی بنا پر فیصلہ کرنا ایک دوسری قوت کا کام ہے۔

یہ امر اُس موقع پر زیادہ واضح ہوجاتا ہے جہان خود حواس غلطی کرتے ہین، مثلاً ایک چیز دور ہونے کی وجہ سے چھوٹی نظر آتی ہے، آنکھ نے اِس شے کو چھوٹا ہی سمجھا ہے لیکن انسان، فیصلہ کرتا ہے کہ آنکھ نے غلطی کی ہے اور اسکی شہادت اِس موقع پر اعتبار کے قابل نہین۔

اَب سُوال یہ ہے کہ ان تمام اجزار اعضار حاسہ ظاہری اور باطنی سے کام لینے والی کیا چیز ہے؟ مادیین کہتے ہین کہ دماغ ہے، لیکن یہ ثابت ہوچکا ہے کہ دماغ کے متعدد اور مختلف حصّے ہین اور ہر حصّہ کسی خاص قوت کا منبع ہے۔ دماغ مین اُس عام قوت کا کوئی مقام ثابت نہین ہوتا جو تمام خاص خاص قوتون پر حکمران ہو اور جسکے لیے یہ تمام قوتین آلہ کے طور پر کام دے رہی ہون۔ تجربہ نے قطعاً یہ ثابت کر دیا ہے کہ جو چیز جسمانی ہے، اور جسم کا حِصّہ ہے اُسکی حیثیت آلہ سے بڑھکر نہین ہے اِس لیے وہ چیز جو ان تمام اعضار حواس اور قُویٰ سے کام لیتی ہے، ضرور ہے کہ ان سب سے

بالاتر ہو اور جسمانی نہ ہو۔ کیونکہ اگر جسمانی ہو تو وہ بھی آلہ ہوگی اور اسکا ایک خاص اور محدود کام ہوگا۔ یہی عام قوت، اور سب سے کام لینے والی قوت۔ روح اور نفس ناطقہ ہے۔

اب صرف یہ شبہ رہ جاتا ہے کہ یہ چیز ممکن ہے کہ جوہر نہ ہو بلکہ عرض ہو یعنی جسم کی ساخت اور ترکیب کی ایک کیفیت ہو۔ جیسا کہ آجکل کے مادئین قایل ہیں۔ علامہ موصوف نے اس احتمال کو اس طرح سے باطل کیا ہے۔

(۱) جو چیز مختلف صورتوں اور کیفیتوں کو قبول کرتی ہے، وہ خود ان صورتوں اور کیفیتوں کا کوئی فرد نہیں ہوتی۔ مثلاً جسم جو مختلف رنگوں کو قبول کرتا ہے اور سپید سیاہ سرخ ہو سکتا ہے، ضرور ہے کہ مرتبۂ ذات میں خود بالکل سادہ ہو اور کوئی رنگ نہ رکھتا ہو ورنہ دوسرے مختلف رنگوں کو قبول نہ کر سکے گا۔

اور چونکہ روح تمام اشیاء کا تصور کر سکتی ہے اور اسمیں ہر صورت کی ادراک اور قبول کی قابلیت ہے، اسلئے ضرور ہے کہ وہ عرض نہ ہو ورنہ عرض کے نہ گانہ اقسام یعنی کم و کیف وغیرہ میں سے کسی قسم کے تحت میں داخل ہوگی۔

(۲) عرض ایک ایسی چیز ہے جو جسم کے پیدا ہونیکے بعد طاری ہوتی ہے اور اسکا مرتبہ کم ہے۔ اس لئے یہ نہیں ہو سکتا کہ وہ چیز جو تمام اعضا۔ اجزاء۔ قوی۔ حواس ظاہری اور باطنی پر حکومت کرتی ہو، خود ایک عارضی ناپایدار اور غیر مستقل چیز ہو۔

اس استدلال کو ہم زیادہ وضاحت اور قوت کے ساتھ اسطرح بیان کر سکتے ہیں یہ امر مسلم ہے کہ انسان کا جسم اور جسم کی کیفیات سب متغیر ہوتے رہتے ہیں یہانتک کہ

آجکل کے مادئین کا بیان ہے کہ تیس برس کے بعد انسان کے پہلے جسم کا ایک ذرہ بھی باقی نہیں رہتا۔ پہلے اجزا تمام بدل جاتے ہیں اور بالکل ایک نیا جسم، پہلے جسم کے مشابہ پیدا ہو جاتا ہے، با این ہمہ کوئی چیز ایسی بھی ہے جو ہر حال میں قائم رہتی ہے اور جسکی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ زید وہی زید ہے جو تیس برس پہلے تھا، یہی چیز ہے جسکو ہم روح اور نفس ناطقہ کہتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ یہ چیز عرض نہیں ہو سکتی کیونکہ عرض ہر وقت بدلتا رہتا ہے، اور یہ وہ چیز ہے جو تمام تغیرات کے ساتھ بھی قائم رہتی ہے۔

روح کا غیر فانی ہونا۔ جب یہ ثابت ہو چکا کہ روح جوہر ہے، اور جسمانی نہیں ہے تو خود ثابت ہو گیا کہ وہ فانی نہیں کیونکہ فانی ہونا اجسام کا خاصہ ہے جو چیز جسمانیت سے بالکل بری ہے، وہ کیونکر فنا ہو سکتی ہے۔ روح کا غیر فانی ہونا

یہ دعوی موجودہ تحقیقات کے موافق نہایت آسانی سے ثابت ہو سکتا ہے تحقیقات جدیدہ نے قطعی طور پر ثابت کر دیا ہے کہ کوئی شے فنا نہیں ہوتی بلکہ صرف اسکی ہیئت ترکیبی بدل جاتی ہے اور اسکے اجزا الگ الگ ہو کر کوئی اور صورت اختیار کر لیتے ہیں، تمام دنیا اگر مل کر چاہے تو ایک ذرہ کو اس طرح نہیں فنا کر سکتی کہ وہ بالکل معدوم محض ہو جائے۔

اور چونکہ یہ ثابت ہو چکا کہ روح مرکب نہیں بلکہ بسیط ہے، تو نہ اس کی تحلیل ہو سکتی ہے نہ اس کے اجزا بدل سکتے ہیں، اس لئے اس کا فنا ہونا غیر ممکن ہے۔

نبوت

نبوت

نبوت کی حقیقت سمجھ مین آنے کے لئے پہلے موجودات کی ترتیب اور ان کے سلسلۂ ترقی پر غور کرنا چاہیئے

موجودات کی ترتیب۔

موجودات کا پہلا مرتبہ[1] یہ ہے کہ صرف اجسام مفردہ یعنی عناصر موجود تھے عناصر نے جب باہم ترکیب پائی تو سب سے پہلے جمادات وجود مین آئے جو عالم ترکیب کا سب سے ادنی درجہ ہے، جمادات سے ترقی کر کے نباتات کا درجہ آیا، نباتات نے بھی درجہ بدرجہ ترقی کی پہلے گھانس وجود مین آئی جو تخم سے نہین بلکہ آپ سے آپ پیدا ہوتی ہے، پھر درخت پیدا ہوئے۔ درختون مین بھی درجہ بدرجہ ترقی ہوئی، یہان تک کہ اُس قسم کے درخت پیدا ہوئے جنمین تنہ۔ شاخ پھول پھل ہوتا ہے۔ انکی خوراک کے لیے عمدہ زمین عمدہ پانی، اور عمدہ ہوا کی ضرورت ہوتی ہے، یہان تک کہ ترقی کرتے کرتے ان مین حیوانیت کے خواص پیدا ہوئے اور انکی سرحد حیوانات کے بالکل قریب ہوگئی، مثلاً کھجور اور خرما جس مین حیوانات کی طرح نر و مادہ ہوتے ہین اور جس طرح نر و مادہ کی مباشرت سے اولاد ہوتی ہے اسی طرح ان درختون مین جب تک پیوند نہین ہوتا بار آور نہین ہوتے، اسی بنا پر حدیث مین آیا ہے کہ اپنی پھوپی کھجور کی عزت کرو کیونکہ وہ اُس مٹی سے پیدا ہوئی ہے جو حضرت آدمؑ کی خاک سے بچ رہی تھی۔

نباتات

نباتات۔ ترقی کرتے کرتے جب حیوانات سے متصل ہوجاتے ہین تو وہ صنف پیدا ہوتی ہے جو حیوان اور نبات دونون کا مجموعہ ہے مثلاً مونگا۔ سیپ ''

[1] یہ ترتیب جو علامہ ابن مسکویہ نے بیان کی ہے بالکل ڈارون تھیوری کے موافق ہے ۱۲

علامہ ابن مسکویہ کے زمانہ تک طبعیات کو اسقدر ترقی نہین ہوئی تھی اسلئے اُنھون نے سیب اور مونگے کی مثال دی، ورنہ آجکل متعدد ایسے نباتات ثابت ہوئے ہین جو صاف صاف حیوانیت و نباتیت کے جامع ہین۔ مثلاً ایک گھانس ہے جو درختون پر لٹکتی رہتی ہے اور جب کوئی جانور اُسکے سامنے سے گذرتا ہے تو وہ لٹک کر نہایت تیزی سے جانور کو لپٹ جاتی ہے، اور اسکا تمام خون چوس لیتی ہے، یہانتک کہ جانور مر جاتا ہے،

نباتات جب ترقی کرکے حیوان کے درجہ پر پہونچتے ہین تو سب پہلے کیڑے پیدا ہوتے ہین جنمین حرکت اختیاری کے سوا، اور کوئی چیز نباتات سے بڑھکر نہین ہوتی، رفتہ رفتہ انہین ترقی ہوتی جاتی ہے یہانتک کہ لامسہ کے سوا انمین اور حواس بھی پیدا ہونے شروع ہوتے ہین، یہانتک کہ ایسے حیوانات پیدا ہوتے ہین جنمین لامسہ، سامعہ، شامہ، ذائقہ، باصرہ تمام حواس خمسہ موجود ہوتے ہین، ان مین بھی ترقی کی رفتار قایم رہتی ہے چنانچہ ابتدائی درجہ کے جانور محض کودن ہوتے ہین پھر تیز، ذہین، زود فہم ہوجاتے ہین۔ یہانتک کہ ترقی کرتے کرتے انسان کی سرحد تک آجاتے ہین مثلاً بندر وغیرہ۔ اس مرتبہ سے بھی جب آگے بڑھتے ہین تو انسان کی طرح اُن کا قد بھی سیدھا ہوجاتا ہے اور اُنکے قوائے عقلیہ بہت کچھ انسان سے مشابہ ہوجاتے ہین۔ یہ مرتبہ حیوانیت کا انجام اور انسانیت کا آغاز ہے، چنانچہ افریقہ کے بعض مقامات کے وحشی آدمیون مین اور ان حیوانات مین بہت کم فرق رہ جاتا ہے۔

یہی ترقی کا سلسلہ خود انسان کے نوع مین قایم ہے یہانتک کہ قوائے عقلیہ

ذہن - ذکا، صفائی باطن، اور پاکیزہ خوئی مین ترقی کرتے کرتے، انسان ملکوتیت کی حد تک پہنچ جاتا ہے یہی مرتبہ ہے جسکو ہم نبوت اور رسالت سے تعبیر کرتے ہین -

وحی کی حقیقت

انسان کے قوائے ادراکی کی ترقی اس طرح درجہ بدرجہ ہوتی ہے کہ پہلے وہ محسوسات کا ادراک کرتا ہے پھر محسوسات سے تخیل تخیل سے، فکر اور فکر سے معقولات محضہ کے ادراک تک پہونچتا ہے، لیکن جب انسان اُس مرتبہ تک ترقی کرتا ہے جسکو اوپر ہم نے نبوت کے درجہ سے تعبیر کیا ہے تو اسکو معلومات اور حقایق کے ادراک مین تدریجی ترقی کی ضرورت نہین پڑتی - بلکہ اُس کو ابتداءً حقایق اشیا کا ادراک ہو جاتا ہے یعنی جو باتین اور لوگون کو جزئیات کے استقرار اور محسوسات کی تجرید اور مقدمات کی ترتیب سے معلوم ہوتی ہے، وہ پیغمبر کو ابتداءً بغیر غور و فکر کے القا ہو جاتی ہے اسکو وحی یا الہام کہتے ہین

نبی کبھی کبھی معقولات سے محسوسات کی طرف آتا ہے، اسکو ایک مفہوم کا ادراک قوت عقلیہ کے ذریعہ سے ہوتا ہے پھر قوت عقلیہ، قوت فکریہ پر اثر ڈالتی ہے، قوت فکریہ - قوت متخیلہ پر اور متخیلہ قوت حسیہ پر عمل کرتی ہے جسکا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ مفہوم جو عقلی اور مجرّد عن المادہ تھا مجسم ہو کر محسوس ہوتا ہے، بعینہ اس طرح جس طرح نیند مین قوت متخیلہ کے ذریعہ سے انسان کو محسوس صورتین نظر آتی ہین یا

وہ محسوس آوازین سنتا ہے۔

جس طرح مادی اور محسوس معلومات حسب ترقی کرتے ہین تو مادہ سے مجرد ہوکر صرف مفہوم عقلی رہ جاتا ہے اسی طرح مفہوم عقلی حسب تنزل کی طرف مائل ہوتا ہے تو جسمانی صورت اختیار کرلیتا ہے انبیاء کو جو ملکوتی صورتین مشاہدہ اور محسوس ہوتی ہین یا جو آوازین اُنکے کانون مین آتی ہین اسکی یہی حقیقت ہے۔

حکیم اور پیغمبر مین جو فرق ہے وہ یہ ہے کہ حکیم محسوسات سے رفتہ رفتہ ترقی کرتا ہے اور انبیاء عام انسانون کے خیال سے قریب ہونیکے لیے ترقی سے تنزل کی طرف آتے ہین۔

علامہ ابن مسکویہ نے وحی اور مشاہدات اور مسموعات انبیاء کی جو حقیقت بیان کی امام غزالی نے کتاب المضنون بہ علی غیر اہلہ مین بعینہ اُسکو اپنے لفظون مین ادا کیا ہے الغزالی مین ہم نے اسکی عبارت بتمامہا نقل کی ہے، یہان صرف ضروری فقرون پر اکتفا کرتے ہین۔

انّ لسانَ الحالِ یصیرُ مشاهداً محسوساً علی سبیلِ التمثیل وهذه خاصیةُ الانبیاء و الرُّسلِ علیهم الصَّلوة والسلام کما ان لسانَ الحالِ یتمثّل فی المنامِ لغیرِ الانبیاء ویسمعونَ صوتاً وکلاماً۔

زبانِ حال تمثیل کے طور پر مشاہد اور محسوس ہوتی ہے اور یہ انبیاء اور رسولون کا خاصہ ہے جسطرح زبانِ حال۔ نیند کی حالت مین عام لوگون کو محسوس صورت مین نظر آتی ہے اور وہ آوازین اور گفتگوئین سنتے ہین۔

فالانبیاء یرون ذلک فی الیقظۃ و تخاطبهم هذه الاشیاء فی الیقظۃ	تو پیغمبر لوگ (علیہم السلام) ان چیزون کو بیداری کی حالت مین دیکھتے مین۔ اور یہ چیزین اُن سے بیداری کی حالت مین باتین کرتی ہین۔

عبدالرزاق لاہجی نے گوہر مراد مین اس مضمون کو اسطرح ادا کیا ہے کہ جسطرح ہم لوگون کا دماغ محسوسات کو مجرد کر کے صور عقلیہ بنا دیتا ہے، اسطرح انبیا علیہم السلام کی قوت قدسیہ معقولات کو محسوسات کا لباس پہنا دیتی ہے۔

لیکن یاد رکھنا چاہیئے کہ وحی اور مشاہدہ کی یہ حقیقت صرف حکما کا مذہب ہے۔ علماے ظاہر کے نزدیک یہ قول بالکل کفر مین داخل ہے۔

اسی زمانہ کے قریب **اخوان الصفا** کی مجلس قایم ہوئی جسکا مقصد شریعت و فلسفہ کا باہم تطبیق دینا تھا۔

اس مجلس کے ممبرون نے فلسفہ اور شریعت کے مہمات مسایل پر (۵۱) رسالے لکھے جو رسایل اخوان الصفا کے نام سے آج ۴ ضخیم جلدون مین موجود ہین۔ لیکن اتنی جرأت ان لوگون کو بھی نہوئی کہ اپنے نام ظاہر کر سکتے۔ ان مین سے جن لوگون کے نام کشف الظنون مین مذکور ہین یہ ہین۔ ابوسلیمان محمد بن نصیر البستی۔ ابوالحسن علی بن ہرون الزنجانی۔ ابواحمد مہرجوری۔ زید بن رفاعۃ۔

اسقدر سب کو تسلیم ہے کہ ان رسالون کے لکھنے والے سب حکماے اسلام تھے کشف الظنون مین ہے کہ انھم حکماء اجتمعوا وصنفوا شہرزوری نے تاریخ الحکماء

مین انکا ذکر کسیقدر تفصیل کے ساتھہ کیا ہے، اِن لوگون نے اپنے مقصد کی تصریح ایک موقع پر خود کی ہے جسکا خلاصہ یہ ہے۔

"حکماے قدیم نے بہت سے علوم و فنون پر کتابین لکھین۔ مثلاً طب۔ ریاضیات۔ نجوم۔ طبعیات وغیرہ، اِن تصنیفات نے مختلف نتیجے پیدا کیے۔ ایک گروہ نے تو ان سے مخالفت کی جسکی وجہ یا تو ناواقفیت تھی۔ یا یہ کہ وہ مسایل سرے سے اُنکی سمجھ سے باہر تھے۔ دوسرے گروہ نے ان علوم کو پڑھا لیکن چونکہ پوری تکمیل نہین کی اسلیے نتیجہ یہ ہوا کہ احکام شریعت کے منکر ہو گئے اور مذہبی باتون کو حقارت کی نظر سے دیکھنے لگے ہمارے برادران صاحب کمال کا مقصد چونکہ دونون کی حقیقت تک پہونچنا ہے اسلیے ہم لوگون نے یہ (۵۱) رسالے لکھے۔ جسمین شریعت اسلامی، اور علوم فلسفیہ کے حقائق ظاہر کیے گئے[۱]"

پانچوین صدی ہجری مین امام غزالی پیدا ہوے جو اس سلسلہ مین تمام متقدمین و متاخرین کے سرخیل ہین۔ انہون نے منقول کو بالکل معقول سے ملا دیا اور اس خوبی سے ملایا کہ دونون مین سے کسیکا پہلو نہ دبا۔ آج جدید علم کلام کی عمارت اگر قایم کیجا سکتی ہے تو انہی کے خیالات کی بنیاد پر قایم ہو سکتی ہے، اسی بنا پر ہم انکے خیالات کو اس کتاب کے دوسرے حصّہ مین لکھین گے۔ البتہ اس موقع پر یہ بتا دینا ضرور ہے کہ امام صاحب کی تصنیفات ہر علم مین ہین اور ہر جگہہ وہ ایک نیا قالب بدل لیتے ہین۔ وہ کہین متکلم ہین، کہین فقیہ

---

[۱] رسایل اخوان الصفا جلد ۴ صفحہ ۳۲۹۔

کہین واعظ - کہین فلسفی، کہین حکیم - اس لیے یہ امتیاز کرنا مشکل ہوتا ہے کہ واقعی اُن کا کیا خاص مشرب ہے، اور کیا اعتقادات ہین - انکی تمام تصنیفات جب جمع کیجاوئین اور ایک کو دوسرے سے ملایا جاے، اور اُن کے اشارون کے مخفی بانن سے آشنائی ہو تب یہ راز کُھل سکتا ہے - اسلیے ہمنے انکے حالات مین ایک مستقل کتاب لکھی ہے جسمین یہ مباحث نہایت تفصیل سے لکھے ہین - یہ کتاب چھپکر شائع ہو چکی ہے -

امام غزالی نے اگرچہ علماے ظاہر کے ڈر سے نہایت احتیاط اور پردہ داری سے کام لیا تاہم سمجھنے والے سمجھ گیے کہ وہ فلسفہ کی زبان مین باتین کرتے ہین - اس بنا پر بڑے بڑے نامور علما مثلاً قاضی عیاض - محدث ابن جوزی - ابن تیمیہ وغیرہ نے انکی ضلالت اور گمراہی کی تشہیر کی قاضی عیاض کے حکم سے انکی کتابین اندلس مین ضایع کردی گئین چنانچہ ان واقعات کی تفصیل اُنکے حالات مین لکہی گئی ہے -

امام غزالی کی بدولت، فلسفہ نے مذہبی گروہ مین بار پایا اور فلسفہ و منطق کی تعلیم عام ہو گئی جسکی بدولت ایسے بہت سے لوگ پیدا ہو گئے جو مذہب کو فلسفہ کے ساتھ ملانا چاہتے تھے انمین شیخ الاشراق شیخ شہاب الدین مقتول سب کے سرخیل نکلے، انہون نے اسقدر فیاض دلی کی کہ فلسفہ کو مذہب کے پہلو مین بٹھا دیا - ان کے خیالات کے اندازہ کرنیکے لیے ہم انکی مشہور کتاب حکمۃ الاشراق کے دیباچہ کی عبارت نقل کرتے ہین

وما ذکرتہ من علم الانوار و جمیع ما یبتنی علیہ وغیرہ یساعدنی علیہ کل من سلک	مین نے علم مکاشفہ کا جو ذکر کیا ہے اور اُسکے جو مقدمات بیان کیے ہین اُس سے تمام سالکان طریق

سبیل الله عزّ وجل و هو ذوق امام الحکمة
و رئیسها فلاطون صاحب الاید والنور، وکذا
من قبله من زمان والد الحکماء هرمس من عظماء
الحکماء و اساطین الحکمة مثل انباذقلس و
فیثاغورس وغیرهما وعلی هذه مبنی قاعدة
الشرق فی النور والظلمة التی کانت طریقة
حکماء الفرس مثل جاماسپ وفرشاوشر و بزرجمهر
من قبلهم وهی لیست قاعدة کفرة المجوس
والحاد مانی -

کو اتفاق ہوگا، اور یہ طریقہ امام حکمت و رئیس حکمت
یعنی افلاطون کے مذاق کے موافق ہے جو کہ
صاحب تائید اور صاحب نور تھا۔ اور یہی طریقہ کام
بڑے بڑے حکما کا تھا جو ابو الحکما ہرمس کے زمانہ
سے ہوتے آئے ہین مثلاً انباذقلس۔ فیثاغورس
وغیرہ۔ اور اسی پر حکمائے فارس کے طریقہ کی بنیاد ہے
جسکو نور و ظلمت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ حکمائے
فارس جاماسپ۔ فرشاوشر۔ بزرجمہر وغیرہ تھے۔
اور یہ وہ قاعدہ نہین جو کفار مجوس اور مانی ملحد کا طریقہ ہے

شیخ الاشراق تقریباً ۵۵۰ھ مین پیدا ہوئے مجد جیلی سے جو امام رازی کے استاد تھے معقولات کی تحصیل کی، خداداد ذہانت وطباعی سے تھوڑی ہی سی عمر مین وہ کمال حاصل کیا کہ تمام ممالک اسلامیہ مین انکا کوئی ہمسر نہین رہا۔

۵۷۹ھ مین جب وہ حلب گئے تو وہان الملک الظاہر غازی جو سلطان صلاح الدین کا فرزند تھا حکمران تھا، اسنے انکی بہت قدر کی، اور ایک مجلس مناظرہ منعقد کی جسمین تمام بڑے بڑے اکابر علما شریک ہوئے، شیخ الاشراق نے اس مجمع مین حقایق فن پر ایسی تقریر کی کہ تمام معاصرین ماند پڑ گئے، یہانتک کہ علما ان سے دشمن ہوگئے اور سلطان صلاح الدین کو لکھا کہ اگر یہ شخص زندہ رہا تو آپ کے خاندان کو بلکہ تمام مسلمانون کو گمراہ کردیگا

اسپر سلطان صلاح الدین نے الملک الظاہر کو انکے قتل کا فرمان بھیجا اور وہ ۵۸۶ھ
مین قتل کر دیے گئے۔ یہ طبقات الاطبار کی روایت ہے۔

اگرچہ یہ ادر اور تمام تاریخون سے بھی ثابت ہے کہ صلاح الدین نے انکے قتل کا
حکم بھیجا تھا، لیکن ہمارے نزدیک علمار کی یہ بہا حسد اور شک کی وجہ سے نہین تھی
بلکہ درحقیقت وہ شیخ الاشراق کو گمراہ سمجھتے تھے۔

شیخ الاشراق کی تصنیفین آج بھی موجود ہین، انمین سیکڑون باتین مذکور ہین جو
فقہا کے نزدیک ضلالت اور کفر ہین - حکمۃ الاشراق مین زردشت وغیرہ کو پیغمبر
لکھا ہے، اور حکماے یونان کو مقربان بارگاہ الٰہی مین شمار کیا ہے، اس سے زیادہ
کفر کے لئے کیا چاہیئے۔

شیخ نے فلسفہ مین بہت سی کتابین لکھین جن مین سے اکثر فلسفہ ارسطو
کے موافق ہین - ان مین سے ایک کتاب یعنی حکمۃ الاشراق خاص اپنے
مذاق پر لکھی ہے۔

حکماے یونان کے مسایل پر نکتہ چینی قدماے متکلمین ہی کے زمانہ سے
شروع ہو چکی تھی جسکو امام غزالی و رازی نے بہت وسعت دی لیکن شیخ الاشراق
کو ایک خاص امتیاز حاصل ہے، امام غزالی وغیرہ کا مقصد صرف رد و قدح تھا، خود کسی
فلسفہ کے بانی نہ تھے بخلاف اسکے شیخ الاشراق نے اپنا ایک خاص فلسفہ مرتب
کیا جسکا نام فلسفۂ اشراق رکھا - اسمین وہ ارسطو کے اکثر مسایل کو غلط ثابت

کرکے خود اپنا مذہب لکھتے ہین اور اسپر دلائل قایم کرتے ہین، کتاب کے خاتمہ مین تصریح کی ہے کہ یہ مسایل، خدا نے مجھپر الہام کیے، فلسفہ کے علاوہ اونھون نے منطق مین بھی تصرف کیا۔ بعض مسایل کو غلط ثابت کیا، بعض کی ترمیم و اصلاح کی، انمین سے بعض کو ناظرین کی دلچسپی کے لیے ہم یہان نقل کرتے ہین۔

منطق مین اشیاء کی تعریف کا یہ طریقہ بیان کیا جاتا ہے کہ جس شے کی حد و حقیقت بیان کرنی ہو اس کے دو قسم کی ذاتیات یا اوصاف بیان کرنے چاہئین ایک وہ جو اورون مین بھی پائی جاتی ہون مثلاً انسان کا حساس ہونا۔ متحرک بالارادہ ہونا کہ انسان کے سوا اور جانورون مین بھی پایا جاتا ہے، دوسرے وہ جو خاص اور مختص ہون مثلاً نطق کی صفت کہ انسان کے سوا، اور کسی جانور مین نہین پائی جاتی۔ ان دونون قسم کے اجزاء یا اوصاف کا جو مجموعہ ہوگا وہی اس شے کی حد اور حقیقت ہوگی ان اجزا کو جنس و فصل کہتے ہین۔

شیخ الاشراق کے نزدیک یہ طریقہ صحیح نہین، وہ کہتے ہین کہ جو جزو ایسا خاص ہے کہ اس ماہیت کے سوا اور کسی چیز مین پایا ہی نہین جاتا۔ اُس کا علم مخاطب کو کیونکر ہوگا، یہ ماہیت تو ابھی مخاطب کو معلوم نہین اور اس ماہیت کے سوا، اہرہین اسکا وجود نہین، مثلاً گھوڑے کی تعریف، منطق مین حیوان صاہل سے کرتے ہین صاہل کے معنی ہنہنانے کے ہین، ہنہنانا ایک خاص آواز ہے جو گھوڑے کے ساتھ خاص ہے، اب فرض کرو کہ ایک شخص کو گھوڑے کی حقیقت معلوم نہین نہ اُسنے پہلے کبھی

گھوڑا دیکھا ہے نہ ہنہنانے کی آواز سنی ہے اب اُس سے اگر کہا جائے کہ گھوڑا ایک جانور ہے جو ہنہناتا ہے تو وہ ہنہنانے کے مفہوم کو کیونکر سمجھ سکے گا۔

اس بنا پر شیخ الاشراق کے نزدیک کسی چیز کی تعریف کا طریقہ یہ ہے کہ اُسکے وہ تمام ذاتیات یا اوصاف بیان کیئے جائیں جو اگرچہ الگ الگ اوروں میں بھی پائے جاتے ہوں لیکن انکا مجموعہ کسی اور چیز میں نہ پایا جاتا ہو۔

مُوجہات کی جو بہت سی قسمیں قرار دی ہیں شیخ نے اس سے بھی اختلاف کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ اصل جہت وجوب ہے، باقی امکان، و، امتناع، تو یہ محمول میں داخل ہیں مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ انسان کاتب بالامکان ہے، تو امکانِ کتابت، ضروری ہے یعنی انسان کا ممکن الکتابتہ ہونا ضروری اور لابدی ہے، اس لئے ممکنہ بھی درحقیقت موجبہ ہے۔

فلسفہ کے بہت سے مسایل میں شیخ کو ارسطو وغیرہ سے اختلاف ہے، مثلاً ارسطو ہیولی کا قایل ہے، شیخ نے ہیولی کو باطل کیا ہے، ارسطو وغیرہ ممکنات کے وجود کو زاید عن الماہیتہ سمجھتے ہیں، شیخ عینیت کے قایل ہیں، ارسطو وغیرہ عقول عشرہ کے قایل ہیں، شیخ کے نزدیک، عقول، دس پر محدود نہیں بلکہ سیکڑوں ہزاروں لاکھوں عقول ہیں یعنی ہر شے کا رب النوع ایک عقل ہے، فلاطون، نفس کے قدیم ہونے کا قایل ہے، شیخ نے اس کے ابطال پر متعدد دلایل قایم کیے ہیں، ارسطو وغیرہ مقولات عشر کے قایل ہیں، شیخ کے نزدیک یہ سب اعتباری

چیزین ہین -

اِس قسم کے مسایل اگرچہ کثرت سے ہین لیکن اِن کی تفصیل کا یہ موقع نہین، یہان ہمکو صرف انکی الٰہیات سے بحث ہے جسکا اثر علم کلام پر پڑتا ہے -

شیخ نے الٰہیات مین زیادہ تر بوعلی سینا کی تقلید کی، یا انکو بوعلی سینا سے توارد ہوا لیکن وحی - الہام، اور رویت ملائکہ کی نسبت اُن کا ایک خاص مذہب ہے جس کی تفصیل یہ ہے -

شیخ کے نزدیک وجود کے اقسام مین سے ایک وجود مثالی ہے اور وحی والہام وغیرہ سب اسی مثالی وجود کے مظاہر ہین، چنانچہ لکھتے ہین -

وما یتلقی الانبیاء والاولیاء وغیرھم من المغیبات فانھا قد ترد علیھم فی اسطر مکتوبۃ وقد ترد بسماع صوت قد یکون لذیذا وقد یکون ھایلا وقد یشاھدون صور الکائنات وقد یرون صور احسنۃ انسانیۃ بخاطبھم فی غایۃ الحسن فیناجیھم بالغیب -	اور انبیا و اولیا وغیرہ کو جو عالم غیب کی باتین معلوم ہوتی ہین اسکی بہت سی صورتین ہین کبھی تو لکھی ہوئی سطرین ہوتی ہین - کبھی شیرین یا مہیب آوازین سنائی دیتی ہین کبھی موجودات کی صورتین نظر آتی ہین، کبھی نہایت خوبصورت انسانی صورتین دیکھتی ہین، جو ان سے غیب کی باتین کہتی ہین -

غرض اس قسم کی اور متعدد صورتین لکھ کر لکھتے ہین -

کلھا مُثُل قایمۃ وکذالک دائم	یہ سب مثالی صورتین ہین جو بذات خود قایم ہین اور

وغیرها۔	خوشبو وغیرہ کا بھی یہی حال ہے۔

کیا عجیب بات ہے کہ یہی خیالات کسیکے نزدیک کفر ہین، اور کسیکے نزدیک حقائق و اسرار۔ حضرات صوفیہ کی بزم مین شیخ کا جو رتبہ ہے وہ معلوم ہے، اور علامہ ابن تیمیہ وغیرہ کا شیخ کی نسبت جو خیال ہے وہ قابل اظہار نہین۔

علم کلام

پر

ایک اجمالی نظر

اس خیال کی غلطی کہ علم کلام کے اکثر مسایل یونان سے ماخوذ ہین۔

اکثر لوگون کا خیال ہے کہ علم کلام کے مسایل اکثر یونانیون سے ماخوذ ہین، اس خیال کی بنیاد یہ ہے کہ امام غزالی نے مضنون صغیر و کبیر و جواہر القرآن وغیرہ مین نبوت وحی۔ الہام۔ رویا۔ عذاب و ثواب۔ معجزات کی حقیقت کی جو تشریح کی ہے وہ بالکل ابن سینا و فارابی سے ماخوذ ہے اور یہ دونون جو کچھ کہتے ہین فلسفۂ یونان ہی کی نقل ہوتی ہے۔ لیکن اس خیال مین متعدد اور تو بر تو غلطیان ہین، بے شبہ مسایل مذکورہ کے متعلق امام غزالی کی تحقیقات ابن سینا و فارابی سے ماخوذ ہے لیکن یہ مسایل، خود ابن سینا و فارابی کی ایجاد ہین۔ یونانیون سے اسکو کچھ واسطہ نہین، علامہ ابن رشد

تہافتہ مین لکھتے ہین۔

أَمَّا الکلامُ فی المعجزات فلیس فیه للقدماء من الفلاسفة قول[۵۱] مما ماحکاهُ فی الرؤیا عن الفلاسفة فلا أعلم احدًا قال به من القدماء[۵۲]

یزعم ان الفلاسفة ینکرون حشر الاجساد وهذا شیءٌ ما وجد لواحدٍ ممن تقدّم فیه قول[۵۳]۔

باقی معجزات کی بحث تو قدماء سے فلاسفہ نے اسکے متعلق کچھ نہین کہا ہے، باقی رویا کے متعلق غزالی نے حکما سے جو نقل کیا ہے تو مجھکو قدما مین سے کوئی اسکا قائل معلوم نہین ہوتا۔

غزالی خیال کرتے ہین کہ فلاسفہ۔ حشر اجساد کے منکر ہین لیکن اس مسئلہ کے متعلق۔ قدما کا کوئی قول موجود نہین۔

حقیقت یہ ہے کہ مسلمانون نے گو ارسطو اور افلاطون وغیرہ کے فلسفہ کو نہایت عزت کی نگاہ سے دیکھا اور اُنکے تمام مسایل اخذ کیے لیکن یہ شاگردی طبعیات و ریاضیات وغیرہ تک محدود تھی۔ **الہیات** ۔یونانیون کے ہان خود اسقدر ناقص اور غیر مکمل تھی کہ مسلمان اس سے کیا تمتع اُٹھا سکتے تھے۔ یونانیون کی الہیات کو علماے کلام نے ہمیشہ حقارت کی نظر سے دیکھا۔ علامہ ابن تیمیہ حالانکہ متکلمین کے معتقد نہین ہین چنانچہ الرد علی المنطق مین لکھتے ہین۔

ان کثیر امما یتکلم به المتکلمون باطل

متکلمین کی اکثر باتین لغو ہین۔

تاہم اس عبارت کے بعد لکھتے ہین۔

[۵۱] صفحہ ۱۲۶ [۵۲] صفحہ ،، [۵۳] صفحہ ۱۳۶۔

وَهَذَا كَلَامُ اَرِسطُو مَوجُودٌ وَكَلَامُ هَوُلاءِ مَوجُودٌ فَاِنَّ هَولَاءِ الْمُتَكَلِّمِينَ يَتَكَلَّمُونَ بِالْمُقَدَّمَاتِ الْبُرهَانِيَّةِ الْيَقِينِيَّةِ اَكثَرَ مِنْ اُولَئِكَ بِكَثِيرٍ۔

ارسطو اور متکلمین دونوں کا کلام موجود ہے متکلمین کا کلام ارسطو وغیرہ کی نسبت بہت بڑھکر یقینی مقدمات پر مبنی ہوتا ہے۔

امام غزالی نے تہافۃ الفلاسفہ میں نبوات، معجزات، معاد وغیرہ کے جن مسائل کو فلاسفہ یونان کی طرف منسوب کیا ہے۔ وہ فلاسفہ یونان کی ایجاد نہیں، بلکہ ابن سینا کی ایجاد ہیں، اور درحقیقت ابن سینا کی بھی ایجاد نہیں بلکہ ابن سینا نے قدما سے متکلمین کی تحقیقات کو کسیقدر بدلکر فلسفہ کے پیرایہ میں ظاہر کیا ہے۔

علامہ ابن تیمیہ الرد علی المنطق میں لکھتے ہیں۔

وَابنُ سِينَا تَكَلَّمَ فِي اَشيَاءَ مِنَ الْاِلٰهِيَّاتِ وَالنُّبُوَّاتِ وَالْمَعَادِ وَالشَّرَائِعِ لَمْ يَتَكَلَّمْ فِيهَا سَلَفُهُ وَلَا وَصَلَتْ اِلَيهَا عُقُولُهُمْ فَاِنَّهُ اِستَفَادَهَا مِنَ الْمُسلِمِينَ۔

ابن سینا نے الٰہیات، نبوت، معاد اور شریعت کے متعلق وہ باتیں بیان کیں جو اسکے اسلاف (حکماے یونان) نے نہیں کہی تھیں، نہ وہاں تک انکا ذہن پہنچا تھا، بلکہ ان باتوں کو ابن سینا نے مسلمانوں سے اخذ کیا ہے۔

علامہ ابن تیمیہ کی شہرت عام طور پر علوم عقلیہ میں نہیں ہے، اس لیے ان کی شہادت پر غالباً لوگوں کو اعتبار نہ ہوگا لیکن علامہ ابن رشد نے جس سے بڑھکر مسلمانوں میں کوئی شخص فلسفہ دان نہیں گذرا تہافت میں بہت سے مسائل کی نسبت تصریح کی ہے

کہ ابن سینا نے متکلمین سے اخذ کیے ہین، مثلاً اثبات فاعل کے مسئلہ کے متعلق لکھتے ہین -

وَاِنَّمَا اتَّبَعَ هٰذَانِ الرَّجُلَانِ فِيْهِ الْمُتَكَلِّمِيْنَ مِنْ اَهْلِ مِلَّتِنَا۔[۵۱]	اسباب مین ان دونون (یعنی فارابی و ابن سینا) نے ہمارے متکلمین کی پیروی کی ہے۔

ایک اور موقع پر لکھتے ہین -

وَهُوَ طَرِيْقٌ اَخَذَهٗ اِبْنُ سِيْنَا مِنَ الْمُتَكَلِّمِيْنَ[۵۲]	اور یہ وہ طریقہ ہے جو ابن سینا نے متکلمین سے اخذ کیا ہے۔

علم کلام کا احسان

علم کلام کا یہ احسان ہمیشہ یادگار رہے گا، کہ اسکی بدولت یونانیون کی غلامی سے آزادی ملی، یونانی فلسفہ نے دنیا مین اسقدر رواج و قبول حاصل کیا تھا کہ اسکے مسایل وحی کی طرح تسلیم کیے جاتے تھے، مسلمانون نے بھی اُن کے فلسفہ کو اسی نگاہ سے دیکھا اور ارسطو و افلاطون کو علم کا دیوتا سمجھے، فارابی سے کسی نے پوچھا کہ آپ کو ارسطو سے کیا نسبت ہے، اُس نے جواب دیا کہ مین اگر ارسطو کے زمانہ مین ہوتا تو اسکا ایک لایق شاگرد ہوتا۔ بوعلی سینا نے شفا مین ایک ضمنی موقع پر لکھا ہے کہ اتنا مدید زمانہ گزر چکا لیکن ارسطو کی تحقیقات پر ایک ذرہ بھر اضافہ نہ ہوسکا۔

یونانیون کی یہ حلقہ بگوشی اسوقت تک قایم رہی جب تک علماے کلام نے فلسفہ کو نکتہ چینی کی نگاہ سے نہین دیکھا۔ سب سے پہلے نظام نے ارسطو کی کتاب الطبائع

---

[۵۱] تہافۃ صفحہ ۱۸ - [۵۲] تہافۃ صفحہ ۴۷ -

کا رد لکھا ۔ پھر جبائی نے ارسطو کی کتاب کون وفساد کی رد مین ایک کتاب لکھی ۔ اس مذاق کو برابر ترقی ہوتی گئی یہانتک کہ امام غزالی نے تہافۃ الفلاسفہ لکھی ۔ اور ابو البرکات نے کتاب المعتبر مین فلسفہ کے بہت مسایل کی غلطی ثابت کی ۔ امام رازی نے اسپر ایک دفتر کا دفتر طیار کر دیا ۔ علامہ ابن تیمیہ نے خاص فلسفہ کی رد مین چار جلدون مین ایک کتاب لکھی ۔ یہ تصنیفات اگرچہ جس غرض کے لئے لکھی گئی تھین (یعنی علم کلام) اس سے تو انکو کچھ علاقہ نہ تھا لیکن اسکی بدولت فلسفہ کا رعب دلون سے اٹھ گیا ۔ اہل نظر فلسفہ کی تنقید پر آمادہ ہو گئے اور سیکڑون مسایل کی غلطیان کھل گئین ۔

اکثر یورپین مصنفون نے لکھا ہے کہ مسلمان عموماً ارسطو کی کورانہ تقلید کرتے تھے یہانتک کہ ایک زبان دراز نے لکھا ہے کہ مسلمان ارسطو کی گاڑی کے قلی تھے ۔ ان کوتاہ نظرون کو چاہیئے کہ وہ فارابی اور ابن سینا کے بجائے ۔ ابو البرکات ۔ امام غزالی ۔ امام رازی ۔ آمدی اور ابن تیمیہ کی تصنیفات پڑہین ۔ فلسفہ تو فلسفہ مسلمانون نے تو یونانی منطق کی بھی غلطیان ثابت کین جنکی غلطی کا احتمال بھی کبھی کسیکو پیدا نہین ہوسکتا تھا ۔

علامہ مرتضی حسینی احیاء العلوم کی شرح مین لکھتے ہین ۔[1]

واوّل من بيّن فساده وتناقضه ومناقضة كثيرٍ منه للعقل الصريح وألّف فيه ابوسعيد	اول جس شخص نے منطق کا فاسد اور متناقض ہونا اور اسکے بہت سے مسایل کا خلاف عقل ہونا ثابت کیا وہ ابو

۱؎ جلد اول مطبوعہ مصر صفحہ ۱۷۶ ۔

السیرافی النحوی ثم القاضی ابوبکر بن الطیب
والقاضی عبد الجبار والجبائی وابنه وابو المعالی
وابو القاسم الانصاری وخلق لا یحصون۔
وآخر من تجرد لذلك تقی الدین ابن تیمیة
الحافظ فانه اتی فی کتابیه الکبیر والصغیر
بالعجب العجاب۔

بحث پر کتاب لکھی وہ ابوسعید سیرافی نحوی سے پہر
قاضی ابوبکر۔ قاضی عبد الجبار، ابن جبائی، ابوالمعالی،
ابوالقاسم انصاری اور بہت سے لوگون نے اس پر
کتابین لکھین، سب سے اخیر ابن تیمیہ نے اس بحث پر
دو کتابین چھوٹی بڑی لکھین جو نہایت حیرت انگیز ہین

ابن تیمیہ کی کتاب ہمارے پاس موجود ہے، اور ہم کسی موقع پر اسکے مضامین ناظرین کے سامنے پیش کرینگے۔

آزادی

علم کلام کی تاریخ مین سب سے زیادہ عجیب وغریب چیز، دولت عباسیہ کی آزادی اور آزادپسندی ہے، اور حقیقت یہ ہے کہ یہی چیز ہے جس نے علم کلام کو اس رتبہ پر پہونچایا ورنہ اگر اُن بزرگون کی ہدایت پر عمل کیا جاتا جو ہر موقع پر السؤال بدعة کہکر کام لیتے تھے، تو آج علم کلام کا سرے سے وجود ہی نہ ہوتا۔ یہ اسی آزادی کا اثر تہا کہ ایک ہی صدی کے اندر اندر، گوناگون خیالات کا سیلاب سا آگیا جو لحظہ بہ لحظہ بڑھتا جاتا تھا اور جسکی بدولت بیسیون نئے نئے فرقے قایم ہوتے جاتے تہے، یہ فرقے اگرچہ اعتقادات مین باہم نہایت مختلف تہے تاہم ہر فرقہ کو عام آزادی حاصل تہی، ہر فرقہ جس طرح اور جس تدبیر سے اپنے اعتقادات اور خیالات کو پہیلانا چاہتا تہا پہیلا سکتا تہا۔

خلیفہ منصور کے زمانہ مین واصل بن عطار نے جو مشہور معتزلی گذرا ہے تمام بلاد اسلامیہ

میں اپنے نقیب اور سفیر بھیجے، چنانچہ عبداللہ بن الحارث کو مغرب، حفص بن سالم کو خراسان
قاسم کو یمن۔ ایوب کو جزیرہ حسن بن ذکوان کو کوفہ عثمان طویل کو آرمینیہ کی طرف روانہ کیا
ہر جگہ ان سفراء نے نہایت آزادی کے ساتھ اپنے خیالات کی اشاعت کی، اور
مخالفین سے مناظرے کئے۔[۱]

عباسیہ کے دربار میں پارسی۔ مانوی۔ یہودی۔ عیسائی ہر فرقہ اور ہر ملت کے علما
موجود تھے، دربار ہی میں مناظرہ کی مجالس منعقد ہوتی تھیں، اکثر اوقات، خلیفۂ وقت
خود مناظرہ کا ایک فریق ہوتا تھا باوجود اسکے لوگ نہایت آزادی، بے باکی، اور دلیری
سے اپنے خیالات ظاہر کرتے تھے اور اسکی کچھ پروا نہیں کرتے تھے کہ خلیفہ کا کیا مذہب
اور کیا اعتقادات ہیں۔

تیسری صدی میں ایک شخص ابن الراوندی المتوفی سنہ ۲۴۵ھ گذرا ہے جسکا نام احمد بن
یحییٰ ہے وہ بہت بڑا فاضل تھا چنانچہ ابن خلکان نے اسکے نام کی سرخی العالم المشہور
کے لقب سے لکھی ہے۔ اور لکھا ہے کہ ایک سو چودہ کتابیں اس کی تصنیف
سے ہیں۔

معلوم نہیں کن اسباب سے وہ ملحد ہوگیا اور اسلام کی مخالفت میں بہت سی کتابیں
لکھیں، ایک کتاب میں تمام موحدین کا رد لکھا جسکا نام کتاب التاج ہے، ایک
کتاب نعوذ باللہ، قرآن مجید کی رد میں لکھی۔ ایک کتاب میں جسکا نام فرید ہے،

---

[۱] ملل ونحل مرتضیٰ صفحہ ۱۹۔

تمام انبیا پر اعتراضات کیے[۵۱]۔ تفسیر کبیر مین اسکے بعض بعض اعتراضات نقل کیے ہین باوجود ان تمام ناملایمیون کے نہ اسکو قتل کیا گیا - نہ سزا دیگیی - نہ جلاوطن کیا گیا صرف یہ کیا گیا کہ علمار نے اسکے ملحدانہ کتابون کے رد لکھے اور اُس کے تمام اعتراضات کی دھجیان اُڑا دین

اس سے بڑھکر آزادی اور آزاد پسندی کی کیا مثال ہو سکتی ہے، یورپ والے مسلمانون پر تنگ دلی اور تعصب کا الزام لگاتے ہین لیکن یورپ کو اپنا وہ زمانہ یاد نہین جب ذرا سی آزادی پر لوگون کو زندہ جلا دیا جاتا تھا یہانتک کہ یورپ مین ابتداءً جن حکماے سائنس کے نئے مسائل دریافت کیے سب کو اس شبہہ کی بنا پر قید و بند کی مصیبت جھیلنی پڑی کہ وہ مسایل مذہب کے خلاف ہین - انتہا یہ کہ " دربین کا موجد بھی دار و گیر سے نہ بچ سکا -

علم کلام کا عدم تکمیل ہونا اور اسکی وجہ

علم کلام نے اگرچہ بارہ سو برس کی عمر پائی لیکن کمال کے رتبہ تک نہ پہنچ سکا، پیدا ہونے کے ساتھ ہی اسکو سخت مخالفت سے سامنا ہوا، تمام محدثین بلکہ ائمہ مجتہدین (بجز امام ابوحنیفہ کے) اسکے دشمن بنگئے - دولت عباسیہ کی حمایت کی بدولت وہ برباد ہونے سے بچگیا لیکن مقبول عام نہو سکا، جو گروہ وقعت اسکا طرفدار تھا اور اُسکو ترقی دینا چاہتا تھا وہ اعتزال کے نام سے بدنام تھا - اہل سنت و جماعت مدت کے بعد اُس کی طرف متوجہ ہوئے لیکن وہ فلسفہ و عقلیات سے آشنا نہ تھے کیونکہ اِس گروہ مین اب تک

[۵۱] امالی مرتضی صفحہ ۲۰۳ مطبوعہ حیدرآباد -

فلسفہ تو فلسفہ منطق کا سیکھنا بھی ناجایز تھا، امام غزالی نے جرأت کرکے منطق کو مذہبی گروہ مین روشناس کیا، اتنے تعلق سے فلسفہ کو بھی اس بزم مین باریابی ہوئی - فلسفہ اور عقلیات کی آمیزش سے علم کلام نے ایک دوسرا قالب اختیار کرنا شروع کیا تھا اور امام رازی و آمدی جیسے لوگ پیدا ہونے شروع ہوئے تھے کہ دفعۃً تاتار کی طرف سے اس زور کی آندھی اٹھی کہ اسلام کا تمام دفتر پراگندہ ہوگیا مشرق نے تو پھر سنبھالا ہی نہین لیا - شام و روم مین ملکی طاقت سنبھل گئی لیکن وہان کی خاک مشرق کے سے دل و دماغ کہان پیدا کرسکتی تھی اس کے ساتھ اجتہادی قوت تمام قوم سے مسلوب ہوچکی تھی - اشاعرہ کی فرسودہ عمارت کے کچھ آثار باقی رہ گئے تھے - متاخرین انہی پر تودے رکھتے گئے وہی عمارت آج پرستشگاہ عام بن گئی ہے، امام غزالی اور ابن رشد نے جو میناکاریان اور جواہرنگاریان کی تھین، اسکی کسیکو خبر بھی نہین -

علم کلام کے تنزل ہونے کا بڑا سبب

علم کلام کے ناقص رہنے کی سب سے بڑی وجہ یہ ہوئی کہ خیالات کا آزادی سے ظاہر کرنا ممکن نہ تھا، دولت عباسیہ کی آزادی پسند ہونے کی ہم تعریف کر آئے ہین لیکن یہ آزادی صرف حکومت تک محدود تھی - عوام کا ہر زمانہ مین یہ حال رہا کہ جو بات اُنکے فہم اور خیال سے باہر ہوتی تھی، اُسکے اظہار پر وہ جان کے دشمن بن جاتے تھے سلطنت کی روک تھام سے صرف اسقدر ہوسکتا تھا کہ کسیکی جان کو خطرہ نہ پہنچنے پائے لیکن صرف اس بندش سے کیا کام چل سکتا تھا، عوام جسکو چاہتے تھے مردود عام کرسکتے تھے، سب و دشنام دے سکتے تھے، آرام و راحت سے بسر کرنے مین خلل انداز ہوسکتے تھے

اس سے بڑھ کر یہ آفت تھی کہ ظاہر پرست فقہا بھی عوام کے ساتھ ہو جاتے تھے اور کفر کے فتووں سے انسان کا زندہ رہنا مشکل کر دیتے تھے۔ امام غزالی۔ آمدی رازی۔ ابن رشد۔ شہرستانی۔ اور ابن تیمیہ کے حالات اوپر پڑھ آئے ہو، ان میں ایک بھی فقہا کے فتووں کے حملوں سے نہ بچ سکا، حالانکہ ان بزرگوں نے بہت کم آزادی سے کام لیا تھا اور کچھ کہتے بھی تھے تو سو پہلو بچا کر کہتے تھے۔

امام غزالی وغیرہ کی تصنیفات پڑھو تو صاف نظر آتا ہے کہ سیکڑوں خیالات دل میں بھرے ہیں لیکن زبان تک نہیں لا سکتے۔ جواہر القرآن میں لکھتے ہیں کہ بعض کتابوں میں میں نے کچھ اصلی خیالات بیان کئے ہیں لیکن قسم دلائی ہے کہ بجز خاص اہل لوگوں کے یہ کتابیں اور کسی کے ہاتھ میں نہ جانے پائیں۔ امام صاحب اور اور بزرگوں کے اس قسم کی تصریحات ہم کتاب کے دوسرے حصہ میں نقل کرینگے۔

یہ اسباب تھے جنکی وجہ سے ائمہ فن کے اصلی خیالات، یا سرے سے ظاہر نہ ہو سکے یا ہوئے تو اسطرح کہ کسی نے سمجھا اور کسی نے نہیں سمجھا۔

معتزلہ نے البتہ جو کچھ کہنا تھا کھل کر کہا جسکی وجہ یہ تھی کہ انکو عوام سے سروکار نہیں ہوتا تھا، یعنی نہ وہ واعظ ہوتے تھے، نہ فتوے دیتے تھے، نہ امامت و خطابت کرتے تھے لیکن اسکا نتیجہ یہ ہوا کہ آج انکی ایک تصنیف بھی موجود نہیں، کتابوں میں اگر انکے حالات اور اقوال مذکور نہ ہوتے تو یہ پتہ لگنا بھی مشکل تھا کہ وہ دنیا میں کبھی تھے بھی یا نہیں۔

علم کلام اگرچہ ابتدا میں ایک مختصر اور سادہ علم تھا لیکن رفتہ رفتہ اسمیں جو چیزیں اضافہ علم کلام کے مسائل

ہوتی گئین اُسکے لحاظ سے، اب علم کلام دو چیزون کے مجموعہ کا نام ہے -

(۱) اسلامی عقاید کا اثبات -

(۲) فلسفۂ ملاحدہ اور دیگر مذاہب کا رد -

مذاہب باطلہ کا رد

دوسرے مذاہب کا رد - ابتدا ہی سے شروع ہو گیا تھا جسکی وجہ یہ تھی کہ عباسیہ دربار مین ہر مذہب و ملت کے لوگ شامل تھے اور ان مین باہم مذہبی مناظرات ہوتے رہتے تھے -

اس موضوع پر سب سے پہلے یعقوب کندی نے جو حکماے اسلام کا سرخیل ہے، چند رسالے لکھے، چنانچہ ابن الندیم نے کتاب الفہرست مین مفصلۂ ذیل رسالون کا ذکر کیا ہے -

رسالۃ فی الرد علی المنانیۃ	یعنی منانیہ کا رد - جو پارسیون کا ایک فرقہ تھا
رسالۃ فی الرد علی الثنویۃ	پارسیون کا رد - جو دو خدا کے قایل تھے -
رسالۃ فی الاحتراس من خدع السوفسطائین	سوفسطائیہ ایک فرقہ تھا جو تمام اشیا مین شک کرتا تھا یہ رسالہ انکے مغالطون کے اظہار مین ہے -

یعقوب کندی کے بعد جاحظ نے نصاریٰ اور یہود کی رد مین کتابین لکھین، پھر اس موضوع پر اور بہت سی کتابین لکھی گئین، ان مین سے النصیحۃ الایمانیہ - تحفۃ الاریب تجمیل - انتصارات اسلامیہ - اور عبد الجبار مغربی - قاضی ابوبکر - امام جوینی - ابن الطیب - طرسوسی - ابن عوض - دمیاطی کی تصنیفات کا ذکر، صاحب کشف الظنون نے اپنی

کتاب مین اجمالاً کیا ہے - علامہ ابن حزم نے کتاب الملل و النحل مین نہایت تفصیل سے
ان دونون مذہبون کو رد کیا ہے - اس مضمون پر جن لوگون نے کتابین لکھین، ان مین سے
دو شخص خاص طور پر ذکر کے قابل ہین - عبداللہ ترجمان و یحییٰ بن جزلہ - یحییٰ بن جزلہ ابتداءً
مین عیسائی تھا - علوم کی تحصیل - ولید معتزلی - سے کی اور اسکی ہدایت اور قوت استدلال
کا معتقد ہوکر سنہ ۴۶۶ھ مین اسلام لایا - چونکہ انجیل اور توراۃ کا ماہر تھا آنحضرت کی
پیشین گوئیون پر جو ان کتابون مین موجود ہین ایک مستقل کتاب لکھی - اور اس حیثیت پر
غالباً یہ سب سے پہلی تصنیف ہے - اسلام لانے کے بعد اسنے ایک خط رسالہ کی شکل مین الیا
کے نام لکھا جو اس زمانہ کا بشپ تھا -

اسنے اپنی تصنیف مین اس بات کو نہایت صاف دلایل سے ثابت کیا کہ یہود و نصاریٰ
آنحضرت کی پیشین گوئیون کو جان کر چھپاتے اور جھٹلاتے ہین[۵۱]

عبداللہ ترجمان بھی پہلے عیسائی تھا، اسکے اسلام لانے کی یہ وجہ ہوئی کہ توراۃ اور انجیل مین
آنحضرت کی پیشین گوئیان دیکھکر اپنے استاد سے جو اس زمانہ کا بہت بڑا پادری تھا - اسکی
حقیقت دریافت کی - پادری نے کہا بے شبہہ یہ پیشین گوئیان آنحضرت کی ہی شان مین ہین لیکن
مین دنیاوی منافع کی بنا پر انکو ظاہر نہین کرسکتا - تمکو خدا توفیق دے تو مسلمان ہوجاؤ - چنانچہ وہ
مسلمان ہوگیا اور تحفۃ الاریب نام ایک کتاب لکھی جسمین یہ تمام حالات درج کیے اور کتب آسمانی
سے آنحضرت کی پیشین گوئیان ثابت کین -

---

[۵۱] ابن خلکان ذکر یحییٰ بن جزلہ -

یہ کتاب چھپ گئی ہے اور ہماری نظر سے گذری ہے۔

امام غزالی نے بھی ایک کتاب اس بحث پر لکھی جو ہماری نظر سے گذری ہے ان تمام تصنیفات کا یہ انداز ہے کہ توراۃ اور انجیل کی تحریف کو دو دلیلوں سے ثابت کرتے ہین ایک یہ کہ ان کتابون کے نسخون مین سخت اختلاف ہے، اور چونکہ اُن مین کسی طرح تطبیق نہین ہوسکتی۔ اس لئے ان مین سے کسی پر اعتبار نہین ہوسکتا دوسرے یہ کہ ان مین اکثر باتین خلاف عقل ہین، اور اس لئے وہ منزل من اللہ نہین ہوسکتین، یہ بات لحاظ کے قابل ہے کہ مسلمان کسی بات کا خلاف عقل ہونا اس بات کی دلیل قرار دیتے تھے کہ وہ خدا کی طرف سے نہین ہوسکتی۔

فلسفہ کا رد فلسفہ کی رو سے علم کلام کو صرف اسقدر تعلق تھا کہ اس کے جو مسائل مذہب اسلام کے مخالف ہون وہ باطل کردیے جائین لیکن متکلمین نے اسی پر اکتفا نہین کیا بلکہ عام طور پر فلسفۂ یونانی کی غلطیان ثابت کین جسکی وجہ یہ تھی کہ فلسفۂ یونان کا جب ترجمہ ہوا تو لوگ نہایت شیفتگی سے اسکے گرویدہ ہوگئے، اس گرویدگی نے یہ اثر پیدا کیا کہ فلسفہ کے ہر قسم کے مسائل پر خوش اعتقادی کی نظر پڑتی تھی، اور اس کے ضعیف مسائل بھی قوی اور یقینی معلوم ہوتے تھے۔ انھی مین قلیل قلیل وہ مسائل بھی تھے جو بظاہر اسلام کے خلاف معلوم ہوتے تھے۔ متکلمین جب خاص ان مسائل کو باطل کرتے تھے تو معتقدین فلسفہ کو خیال ہوتا تھا کہ جس علم کے اور تمام مسائل صحیح ہین اُس کے وہی مسائل کیون ضعیف ہون گے جو اسلام کے مخالف ہین۔

اس ضرورت سے متکلمین نے عام طور پر فلسفہ پر نظر ڈالی، اور سیکڑون مسائل کی غلطی ثابت کی، قدماے متکلمین نے قدر ضرورت پر اکتفا کیا تھا لیکن متاخرین اور خصوصاً امام رازی نے سرے سے فلسفہ کی دھجیان اڑادین، علم کلام کا یہ حصہ الگ کردیا جاے تو درحقیقت وہ ایک مستقل اور جداگانہ فلسفہ ہوگا اور اگر فرصت نے مساعدت کی تو مین اسپر ایک مستقل کتاب لکھونگا - لیکن یہ حصہ درحقیقت علم کلام مین داخل نہین

متکلمین نے یونانی مسایل کے سمجھنے مین جو غلطیان کین

حقیقت یہ ہے کہ متکلمین کو حکماے یونان کے خیالات اور مسلّمات کے سمجھنے مین بہت غلطیان واقع ہوئین جسکی وجہ یہ ہوئی کہ حکماے اسلام مثلاً ابن سینا وغیرہ یونانی زبان سے واقف نہ تھے اور انکا دارمدار بالکل ان ترجمون پر تھا جو حنین اور اسحاق وغیرہ نے کیے تھے - یہ غلطی ابن سینا کو زیادہ تر واقع ہوئی، چنانچہ علامہ ابن رشد نے تھافۃ التھافہ، مین اکثر موقعون پر نہایت تصریح سے اسکا ذکر کیا ہے، غلطی پر غلطی یہ ہوئی کہ ابن سینا کو مفسر ارسطو ہونے کی حیثیت سے ایسی شہرت حاصل ہوئی کہ جو کچھ اسکی زبان سے نکلا لوگون نے اسکو، ارسطو کی زبان سے نکلا ہوا سمجھا، یہانتک کہ بہت سے ایسے مسائل ہین جنکو ارسطو اور افلاطون سے مطلق لگاؤ نہین تاہم امام غزالی اور امام رازی اور تمام متکلمین، ان کو ارسطو اور افلاطون کی طرف منسوب کرتے ہین اور انکی تردید کرکے خیال کرتے ہین کہ انھون نے فلسفۂ یونانی کی تردید کی، حالانکہ وہ مسائل، ابن سینا کی ایجادات اور مخترعات سے ہین -

حکیم ابونصر فارابی نے ایک رسالہ الجمع بین الرائین لکھا ہے جو آج کل یورپ مین

چھپ گیا ہے، اس رسالہ سے اکثر اس قسم کی غلطیون کا پتہ چلتا ہے، علامہ ابن رشد نے بھی تہافۃ التہافۃ مین اس قسم کی بہت سی غلطیون کی تصریح کی ہے، چنانچہ ہم ان دونون کتابون کے حوالہ سے چند مسائل کا ذکر کرتے ہین۔

(۱) عام طور پر مشہور ہے کہ ارسطو، عالم کے قدیم ہونے کا قایل تھا حالانکہ ارسطو نے اپنی کتاب اثولوجیا مین صاف تصریح کی ہے کہ خدا نے ہیولیٰ کو عدم محض سے پیدا کیا، پھر ہیولیٰ سے تمام چیزین بنین، اسی طرح افلاطون نے طیماوس اور بولیطیا مین تصریح کی ہے کہ خدا نے ان تمام چیزون کو عدم محض سے پیدا کیا ہے۔ لہ

(۲) مشہور ہے کہ افلاطون، عالم مثال کا قایل تھا، یعنی جو چیزین ہمارے اس عالم مین موجود ہین، اسی قسم کی تمام چیزین ایک اور عالم مین موجود ہین، صرف یہ فرق ہے کہ یہ مادی ہین اور وہ غیر مادی، اور انکو کبھی زوال نہ ہوگا لیکن یہ غلط ہے، افلاطون اس بات کا قایل تھا کہ تمام عالم مین جو کچھ موجود ہے یا آیندہ ہوگا، وہ علم باری مین موجود ہے جسطرح ایک کاریگر کے ذہن مین اُس مکان کا نقشہ موجود ہوتا ہے جسکو وہ بنانا چاہتا ہے۔ اسی کا نام عالم مثال ہے،

(۳) عام خیال ہے کہ ارسطو، اور افلاطون، جزا و سزا کے منکر تھے، لیکن یہ غلط ہے ارسطو نے سکندر کے مرنے پر، سکندر کی ماں کو جو خط لکھا تھا اسمین ایک فقرہ یہ تھا

لہ یہ فارابی کی تحقیق ہے۔ لیکن ابن رشد اور شہرستانی کی تحقیقات اسکے خلاف ہے۔ انکی راے کے بموجب ارسطو افلاک کے قدیم ہونیکا قایل تھا اور اس بات کا بھی قایل تھا کہ خدا نے افلاک کو نہین پیدا کیا بلکہ حرکت پیدا کی، اور یہ حرکۃ، افلاک کی لازمہ ذاتی ہے۔

کہ "ایسا کام (یعنی جزع وفزع) نہ کرنا جس کا یہ نتیجہ ہو کہ قیامت مین تم سکندر کی ملاقات سے محروم رہو

افلاطون نے کتاب السیاستہ کے اخیر مین صاف صاف بعث ونشر، عدل میزان جزا وسزا، کا ذکر کیا ہے۔

(ماخوذ از جمع بین الرایین)

(۴) مشہور ہے کہ فلاسفہ معجزات سے منکر ہین، اور وحی اور رویا وغیرہ کی تعبیر مسلمانون کے عقیدہ کے خلاف کرتے ہین، علامہ ابن رشد لکھتے ہین کہ فلاسفہ سے معجزات، اور رویا کے متعلق، ایک حرف بھی معقول نہین[۵]

اصل یہ ہے کہ ابن سینا نے شفا اور اشارات مین نبوت، معجزہ، کرامت، وحی، الہام کی حقیقت، اصول عقل کے مطابق بیان کی ہے، اور چونکہ یہ دونون کتابین تمامتر فلسفۂ یونان سے ماخوذ تھین، ان مسائل کو بھی لوگون نے فلسفۂ یونان سے ماخوذ سمجھا

(۵) مشہور ہے کہ ارسطو وغیرہ اس بات کے قایل تھے کہ الواحد لا یصدر منہ الا الواحد یعنی واحد مطلق سے صرف ایک چیز صادر ہوسکتی ہے، اس بنا پر سلسلہ کائنات اسطرح قایم کیا گیا کہ خدا نے صرف عقل فعال کو پیدا کیا، پھر عقل فعال نے عقل ثانی اور فلک اول کو پیدا کیا، اس طرح درجہ بدرجہ تمام دنیا اور افلاک پیدا ہوئے۔ لیکن یہ ارسطو پر اتہام ہے، یہ قاعدہ اور اس قاعدہ کی تفریعات سب ابن سینا کے

---

[۵] تہافت ابن رشد صفحہ ۲۶

اختراعات ہین، علامۂ ابن رشد نے تہافۃ التہافۃ مین اس مسئلہ پر نہایت مفصل بحث کی ہے، اور ارسطو کی اصلی راے بیان کرکے اخیر مین لکھا ہے کہ

فانظر هذا الغلط ما اکثره على الحکماء فعليك ان تتبين قولهم هذا اهل هو برهان ام لا اعنى فى كتب القدماء لا فى كتب ابن سينا وغيره الذين غيروا مذاهب القوم فى العلم الالهى۔[1]	دیکھو حکما کی نسبت کس قدر غلط باتین منسوب کرتے ہین۔ تمھارا فرض ہے کہ اس قول پر لحاظ کرو کہ وہ برہانی ہے یا نہین۔ لیکن قدماء کی کتابون کو دیکھنا ابن سینا وغیرہ کی کتابون کو نہین جنھون نے الٰہیات کے متعلق، حکما کی رائین، الٹ پلٹ کر بیان کین۔

علامۂ موصوف عقول عشرہ کی باہم علۃ و معلول ہونے کی نسبت لکھتے ہین۔

[2]واما ما حکاه ابن سينا من صدور هذه المبادى بعضها من بعض فهو شئ لا يعرفه القوم۔	باقی ابن سینا نے یہ جو بیان کیا ہے کہ یہ مبادی (عقول عشرہ) ایک دوسرے سے صادر ہوئے ہین تو حکما کو اسکی خبر ہی نہین۔

(۶) فلسفہ کی کتابون مین لکھا ہے کہ فلاسفہ اس بات کے قایل ہین کہ خدا موجب بالذات ہے، یعنی عالم کو جو اوسنے پیدا کیا تو ارادہ اور اختیار سے نہین پیدا کیا بلکہ اس طرح جس طرح آفتاب سے خود بخود روشنی پیدا ہوجاتی ہے چنانچہ اسی بنا پر امام غزالی اور امام رازی نے حکماے یونان پر نہایت زور شور سے اعتراضات کئے ہین

[1] تہافۃ ابن رشد صفحہ ۱۰۰ و ۱۰۱ [2] تہافۃ صفحہ ۱۰۱۔

لیکن یہ سرے سے حکما کا قول ہی نہین، ابن رشد نے تہافۃ (صفحہ ۴۲) مین اس پر مفصل بحث کی ہے۔

(۷) ابن سینا نے موجودات کی تین تقسیمین کی ہین، واجب بالذات یعنی خدا، واجب بالغیر اور ممکن بالذات، یعنی عقل اول۔ ممکن۔ تمام متاخرین کا خیال ہے کہ یہ اصل مین ارسطو کا مذہب ہے لیکن یونانی واجب بالغیر کے سرے سے قایل ہی نہ تھے، انکے نزدیک جو شے ممکن بالذات ہے وہ کسی اعتبار سے واجب نہین ہے۔

یونانی صرف دو قسمون کے قایل تھے، واجب، ممکن۔ انمین سے جو عالم کو قدیم اور واجب کہتے تھے، وہ اسکو واجب بالذات کہتے تھے اور اسکو ذات باری کا معلول نہین مانتے تھے، جو وجوب بالذات کے قایل نہ تھے، وہ عالم کو حادث مانتے تھے چنانچہ رشد نے تہافۃ اور علامہ ابن تیمیہ نے الرد علی المنطق مین اس مسئلہ کو بہ تکرار لکھا ہے۔

غرض اس قسم کے اور بہت سے مسایل ہین جنکو متکلمین ارسطو اور افلاطون کے مخترعات و مسلمات سمجھے حالانکہ وہ بو علی سینا وغیرہ کے مخترعات ہین۔

باقی وہ مسائل جو واقعی یونانیون کے خیالات تھے، ان کے متعلق متکلمین کو یہ غلطی ہوئی کہ متکلمین ان سب کو مذہب اسلام کے خلاف سمجھے۔ حالانکہ ان کو نفیاً یا اثباتاً مذہب سے کچھ علاقہ نہین۔ یعنی انکے ثبوت یا نفی سے اسلام کو کچھ ضرر نہین پہنچتا مثال کے طور پر ہم چند مسائل ذیل مین درج کرتے ہین۔

حکما کا مذہب	متکلمین اشاعرہ کا مذہب
وجود تمام موجودات میں مشترک ہے	نہیں، بلکہ ہر موجود کا وجود الگ ہے اور اسکا عین ہے
خدا کا وجود، خدا کی عین حقیقت ہے اور ممکن کا وجود اسکی ماہیت سے خارج ہے	واجب و ممکن، دونوں کا وجود اُن کا عین ہے۔
اشیاء کا وجود ذہنی بھی ہے	نہیں ہے۔
وجوب۔ امتناع۔ امکان حقیقی چیزیں ہیں	اعتباری ہیں
ممکن کی علت احتیاج، امکان ہے۔	امکان نہیں۔ بلکہ اسکا حدوث علت احتیاج ہے
عرض عرض کے ساتھ قایم ہو سکتا ہے	نہیں قایم ہو سکتا۔
اعراض، باقی رہتے ہیں۔	ہر وقت فنا ہوتے رہتے ہیں۔
عدد۔ مقدار۔ زمانہ کا وجود ہے۔	ان میں سے کوئی شے وجود نہیں رکھتی
خلا محال ہے	ممکن ہے۔
جزء لایتجزی کا وجود نہیں۔	ہے۔ اور تمام اجسام انہی اجزا سے مرکب ہیں۔
جسم ہیولی و صورت سے مرکب ہے،	ہیولی کوئی چیز نہیں۔

اس قسم کے اور بہت سے مسائل ہیں جنکی تفصیل دلایل و براہین کے ساتھ شرح مواقف میں مذکور ہے،

متکلمین نے ان مسائل کو مذہب اسلام سے جسطرح متعلق کیا تھا اسکو ہم ایک مثال کے

ضمن مین بیان کرتے ہین۔

حکماء کا یہ مذہب ہے کہ جسم ایک متصل چیز ہے، اور ہیولیٰ وصورت سے مرکب ہے، متکلمین کہتے ہین کہ جسم اجزاء لاتیجزیٰ سے مرکب ہے اور اُنمین اتصال حقیقی نہین، گو بظاہر اتصال معلوم ہوتا ہے۔ اِس مسئلہ پر متکلمین نے یہ متفرع کیا کہ تمام اجسام کی حقیقۃ متحد ہے، کیونکہ جسم اجزاء لاتیجزیٰ کا نام ہے اور یہ اجزاء ایک سی حقیقت رکھتے ہین، اس مسئلہ کو متکلمین، تماثلِ اجسام کے لفظ سے تعبیر کرتے ہین اور اس کی نسبت علامۂ تفتازانی شرح مقاصد مین لکھتے ہین۔

وَھذا اصلٌ یبتنی علیہ کثیرٌ من قواعدِ الاسلام کاثباتِ القادرِ المختارِ وکثیرٍ مِن احوالِ النبوّۃ والمعاد۔	یہ ایک جڑ ہے جسپر اسلام کے بہت سے اصول مبنی ہین مثلاً قادر مختار۔ کا ثبوت، اور نبوت اور قیامت کی بہت سی کیفیتین۔

متکلمین نے اس مسئلہ کو اس بناپر[۵۱] اصول مذہب مین داخل کیا ہے کہ جب تمام اجسام متحد الحقیقہ ٹھیرے تو سب کی ایک سی حالت ہونی چاہیئے تھی حالانکہ اجسام مختلف خصوصیتین رکھتے ہین اس سے ثابت ہوا کہ یہ خاصیتین خود اُن اجسام سے نہین پیدا ہوئین بلکہ کسی قادر مختار نے پیدا کین، اور اُسکو ہم خدا کہتے ہین۔

خرق عادات کا ثبوت بھی اسی مسئلہ پر مبنی ہے کیونکہ جب۔ تمام اجسام متحد الحقیقہ ٹھیرے تو ایک جسم کی جو خاصیتین ہین وہ دوسرے اجسام مین بھی پائی جاسکینگی۔ مثلاً

[۵۱] ماخوذ از شرح مقاصد۔

آگ جسطرح جلا سکتی ہے۔ پانی بھی جلا سکے گا اور اسی کا نام معجزہ ہے۔

لیکن حقیقت مین قادر مختار کا ثبوت اس مسئلہ پر بھی نہین۔ خود متکلمین کا ایک بڑا گروہ تماثل اجسام کو نہین مانتا اور باوجود اسکے قادر مختار اور خرق عادات کا قایل ہے۔

مسائل مذکورہ بالا کا تعلق۔ تو بتکلف کھینچ تان کر مذہب تک پہنچتا ہے۔ لیکن جو مسائل۔ مذہب سے نہایت قریب کا تعلق رکھتے ہین۔ انکو بھی درحقیقت مذہب سے بہت کم تعلق ہے۔ مثلاً عالم کا قدیم ہونا۔ متکلمین کے نزدیک، بالکل مذہب کے خلاف ہے، لیکن قرآن وحدیث مین عالم کے قدم وحدوث کا کچھ اشارہ نہین، متکلمین کہتے ہین کہ عالم اگر قدیم ہوگا تو خدا اوسکا خالق نہین ہوسکتا۔ لیکن حکما کے نزدیک قدیم ہونا اور مخلوق ہونا متضاد باتین نہین ہین، ان کے نزدیک عالم قدیم بھی ہے اور خدا کا پیدا کیا ہوا بھی ہے، ہاتھ کو جس وقت حرکت ہوتی ہے قلم کو بھی اسی وقت حرکت ہوتی ہے یعنی دونون کی حرکت کا زمانہ ایک ہے، باوجود اس کے قلم کی حرکت ہات ہی کی حرکت سے پیدا ہوئی ہے۔

یا مثلاً خدا کا عالم جزئیات ہونا متکلمین سمجھتے ہین کہ حکما کو اس سے انکار ہے، اور اس سے انکار کرنا صریح نصوص قرآنی سے انکار کرنا ہے۔ لیکن حقیقت واقعہ یہ ہے کہ حکما کو اصل مسئلہ سے انکار نہین وہ اس بات کے قایل ہین کہ خدا تمام جزئیات کو جانتا ہے لیکن وہ اس بات کو نہین مانتے کہ جزئیات جب وجود مین آجاتے ہین تب خدا کو انکا علم ہوتا ہے کیونکہ اگر ایسا ہوگا تو خدا کا علم ازلی نہو گا۔

ملاحدہ کا زور

جیسا کہ تم نے پچھلے بیانات سے اندازہ کیا ہوگا، علم کلام کو فلسفہ یا یہود و نصاریٰ وغیرہ کی مدافعت مین کچھہ دقت پیش نہین آئی - البتہ جو کچھہ مشکل تھی وہ ملاحدہ کے مقابلہ مین تھی - یہ ایک فرقہ تھا جو کسی مذہب کا قایل نہ تھا، اور ہر مذہب پر رد و قدح کرتا تھا - اسلامی مسلمات مین سے اگرچہ انکو ہر چیز سے مخالفت تھی لیکن زیادہ تر انہون نے قرآن مجید کو پیش نظر رکھا تھا، قرآن مجید پر اُن کے جو اعتراضات ہین، امام رازی تفسیر کبیر مین جا بجا اُن کے نام سے نقل کرتے ہین - مثلاً قرآن مجید مین حضرت سلیمان و ہدہد و بلقیس اور چونٹی کا جو واقعہ مذکور ہے اسکی تفسیر مین لکھتے ہین کہ ملاحدہ نے اسپر متعدد اعتراض کئے ہین -

ملاحدہ کی شرارت

(۱) ہدہد اور چونٹی کیونکر عاقلانہ باتین کرسکتی ہین -

(۲) حضرت سلیمان، شام مین تھے وہان سے ہدہد کیونکر دم بھر مین یمن پہنچا اور پھر واپس آگیا -

(۳) حضرت سلیمان کی نسبت بیان کیا جاتا ہے کہ وہ تمام دنیا کے بلکہ جنات کے بھی بادشاہ تھے باوجود اس کے ان کو بلقیس جیسے حکمران کا نام و نشان تک معلوم نہ تھا -

(۴) ہدہد کو یہ کیونکر معلوم ہوا کہ آفتاب کو سجدہ کرنا ناجایز اور موجب کفر ہے -

علامہ ابن حزم نے ملل و نحل مین ایک مشہور ملحد کا جو خود ان کے زمانہ مین تھا اور جسکا نام عبداللہ بن شنیف تھا ایک مناظرہ نقل کیا ہے -

سکاکی نے مفتاح کے اخیر مین ایک باب باندھا ہے جسمین ملاحدہ کے ان اعتراضات کے جواب دیے ہین جو فصاحت و بلاغت کی حیثیت سے وہ قرآن مجید پر وارد کرتے تھے اسیطرح اور تصنیفات مین ملاحدہ کے اعتراضات نہایت کثرت سے ملتے ہین ایک عجیب بات یہ ہے کہ آج فلسفہ اسقدر ترقی کر گیا ہے۔ طبایع مین کج روی۔ نکتہ چینی اور شبہات آفرینی کا مادہ بے انتہا بڑھتا جاتا ہے تاہم مذہبی مسائل پر آجکل جو اعتراضات کیے جاتے ہین وہ زور۔ قوت۔ تدقیق، اور تعداد مین اُس سے زیادہ نہین جو پچھلے ملاحدہ کر چکے تھے۔

امام رازی نے مطالب عالیہ مین نبوت کی بحث کو تخمیناً ساٹھ صفحون مین لکھا ہے اُمین سے قریباً ۵۰ صفحے صرف ملاحدہ کے اعتراضات کی تفصیل مین ہین، اسیطرح نہایۃ العقول مین قرآن مجید کے معجز ہونے پر منکرین کی زبان سے سیکڑون اعتراضات نقل کیے ہین، انہی اعتراضات اور شبہات کا اُٹھانا درحقیقت اصلی علم کلام ہے۔

قرآن مجید پر ملاحدہ کے اعتراضات تین قسم کے ہین۔

(۱) قرآن مجید مین ایسے واقعات مذکور ہین، جو قانون قدرت کے خلاف ہین۔ مثلاً ہر قسم کے خرق عادات۔ جانورون کی بات چیت۔ پہاڑون کی تسبیح خوانی۔

(۲) اکثر ایسی باتین مذکور ہین جو وہم پرستی پر مبنی ہین۔ مثلاً جادو کا اثر شیطان کا آدمی کو لگ جانا۔

(۴) بہت سی باتین تحقیقات علمی سے کے خلاف ہین مثلاً آفتاب کا چشمہ مین ڈوبنا۔ دنیا کا چھ دن مین پیدا ہونا - پانی کا آسمان سے برسنا - نطفہ کا پیٹھہ اور سینہ کے بیچ مین پیدا ہونا وغیرہ وغیرہ - ان اعتراضات کے جواب مین متکلمین کے فرقون نے مختلف طریقے اختیار کیے، اشاعرہ کا مذاق یہ ہے کہ قرآن مجید مین ان واقعات کا ہونا تسلیم کرتے ہین اور پھر ان کا جواب دیتے ہین - قدما سے متکلمین اکثر واقعات کا انکار کرتے ہین اور کہتے ہین کہ منکرین نے قرآن مجید کی غلط تعبیر کی ہے - مثال کے طور پر ہم چند اعتراضات مع جوابات کے لکھتے ہین -

مثال (۱) قرآن مجید مین حضرت عیسیٰ کے متعلق مذکور ہے -

وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلٰكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ اس آیت کے معنی عام مفسرین یہ لکھتے ہین کہ حضرت عیسی علیہ السلام مقتول و مصلوب نہین ہوئے بلکہ خدا نے ایک دوسرے شخص کی صورت، حضرت عیسیٰؑ کی صورت سے بدل دی - لوگون نے اُسی کو حضرت عیسیٰؑ سمجھکر پھانسی پر چڑھا دیا اسپر متعدد اعتراضات وارد ہوتے ہین -

(۱) اگر اسیطرح صورتین بدل جایا کرین تو کسی شخص کی نسبت اطمینان نہ ہے کہ وہی شخص ہے یا کوئی اور شخص ہے -

(۲) خدا کو اگر حضرت عیسیٰؑ کا بچانا تھا تو یون ہی بچا سکتا تھا اسکے لیے ایک ناکردہ گناہ کو پھانسی پر چڑھانا کیا ضرور تھا -

(۳) حضرت عیسیٰ کی مدد کیلیے خدا نے حضرت جبرئیل کو مقرر کیا تھا اور انکی قوت اور

قدرت معلوم ہے باوجود اس کے وہ حضرت عیسیٰؑ کو یہودیون کے پنجہ سے نہ بچا سکے اور اسکی ضرورت پڑی کہ ایک دوسرے بیگناہ کی صورت حضرت عیسیٰؑ کی صورت سے بدل دی جائے اور اسطرح وہ نجات پائین

امام رازی نے تفسیر کبیر مین یہ تمام اعتراضات مع شئے زاید نقل کئے ہین اور انکے جواب دیے ہین۔ پہلے اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ ہر شخص تسلیم کرتا ہے کہ قادر مختار کو یہ قدرت ہے کہ زید و عمر کو بالکل ہم صورت بنادے باینہمہ زید و عمر کی نسبت کسی شخص کو یہ احتمال نہین پیدا ہوتا کہ دونون کی صورتین بدل گئی ہین۔ اسیطرح صورت موجودہ مین بھی شبہہ نہین پیدا ہوتا۔ دوسرے اور تیسرے اعتراض کا یہ جواب دیا ہے۔ کہ خدا اگر اور طریقے سے حضرت عیسیٰ کو بچاتا تو یہ معجزہ بداہۃً کی حد تک پہنچ جاتا جسکے بعد ایمان کا لانا لازمی ہے لیکن معجزہ کا یہ مقصود نہین ہوتا کہ لوگ مجبوراً ایمان لائین یہ امام رازی کا جواب تھا جو انہون نے اشاعرہ کے مذاق کے موافق دیا۔

لیکن اور محققین نے خود آیت کے معنی پر غور کئے اور فیصلہ کیا کہ آیت کے معنی غلط بیان کیے گئے جسکی وجہ سے اعتراضات قایم ہوتے ہین۔ محدث ابن حزم نے کتاب الملل والنحل مین نہایت زور سے اسکی تردید کی اور لکھا کہ

ولو امکن ان یشبہ ذلک علی ذی حاسۃ سلیمۃ لبطلت النبوات کلھا اذ لعلھا اشتبہت علی الحواس السلیمۃ [51]	اور اگر اس قسم کا اشتباہ صحیح الحواس آدمی کو ہوسکتا ہو تو سرے سے نبوت ہی باطل ہوجائے اس لئے کہ ممکن ہے کہ صحیح الحواس آدمیون کو دھوکا ہوگیا ہو

۵۱ کتاب مذکور صفحہ ۶۹ مطبوعہ مصر۔

محدث موصوف نے آیت کے یہ معنی لکھے ہین کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نہ قتل ہوئے نہ مصلوب ہوے لیکن مخالفون نے جو اُن کا مصلوب ہونا مشہور کر دیا تو لوگون کے نزدیک اصل حقیقت مشتبہ ہو گئی اور اُن کو شبہہ ہو گیا کہ اصل واقعہ کیا ہو۔

مثال (۲) قرآن مجید مین مذکور ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے جب سامری سے گوسالہ کے بنانے پر مواخذہ کیا تو اُسنے کہا کہ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ اَثَرِ الرَّسُوْلِ اس کے معنی عام مفسرین یہ لکھتے ہین کہ سامری نے حضرت جبرئیل علیہ السلام کو گھوڑے پر سوار دیکھا تھا اُسوقت اُسنے اُنکے گھوڑے کے سم کے نیچے کی خاک اُٹھالی تھی اُسکو گوسالہ کے پیٹ مین ڈالدیا۔ خاک کی تاثیر سے اُس مین جان آگئی اور وہ مٹی کا گوسالہ بولنے لگا۔ اسی واقعہ کا ذکر اس آیت مین ہے۔ عام مفسرین آیت کے یہی معنی قرار دیتے ہین اور کہتے ہین کہ خاک مین ایسی تاثیر ہو سکتی ہے لیکن ابو مسلم اصفہانی آیت کے یہ معنی نہین قرار دیتا وہ کہتا ہے کہ یہ عرب کا محاورہ ہے الرجل یقفوا اثر فلان۔ و یقبض اثرہ۔ یہ الفاظ عرب مین پیروی اور اتباع کے موقع پر استعمال کیے جاتے ہین، رسول سے یہان مراد خود حضرت موسیٰ علیہ السلام ہین۔ آیت کے معنی یہ ہین کہ سامری نے کہا کہ مین نے حضرت موسیٰ کی تقلید کی تھی اور اُن کے مذہب کو حق سمجھا تھا لیکن اب ظاہر ہوا کہ وہ باطل تھا اس لیے مین نے اسکو پھینکدیا یعنی چھوڑ دیا۔ اسپر صرف یہ شبہہ رہ جاتا ہے کہ سامری خود حضرت موسیٰ سے خطاب کر رہا تھا اسلیے طرز کلام کے لحاظ سے اسکو یون کہنا چاہیے تھا کہ مین نے تمھاری تقلید

کی تہی نہ یہ کہ مین نے پیغمبر کی تقلید کی تہی، لیکن امرا اور روسا سے خطاب کے موقع پر اسیطرح کلام کیا جاتا ہے جیسا کہ دربار مین خلفا کو بجاے آپ کے امیر المومنین کے لفظ سے خطاب کرتے تہے - ابو مسلم اصفہانی کا یہ قول اگرچہ تمام مفسرین کے خلاف ہے لیکن امام رازی نے تفسیر کبیر مین اسی کو ترجیح دی اور ترجیح کی متعدد وجہین بیان کین جنکو ہم قلم انداز کرتے ہین -

مثال (۳) قرآن مجید مین ہے -

قَالَ فَخُذْ اَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ اِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلٰى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَاْتِيْنَكَ سَعْيًا	خدا نے کہا کہ چار پرند لو، پہر اونکو ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالو، پہر ہر پہاڑ پر اونکا ایک حصہ رکہ دو- پہر اونکو بلاو، وہ دوڑتے چلے آئین گے -

یہ اُسوقت کا واقعہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے خدا سے کہا ہے کہ اے خدا تو مُردے کیونکر جلاے گا - خدا نے کہا کیا تمکو اسپر یقین نہین - حضرت ابراہیم نے کہا کیون نہین، لیکن زیادہ اطمینان چاہتا ہون - اس وقت خدا نے ان سے کہا کہ چار پرند لو الخ - اکثر مفسرین نے یہی معنی لئے اور قرار دیا کہ در حقیقت حضرت ابراہیم نے پرندون کو ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالا تہا اور پہر وہ زندہ ہو گئے لیکن ابو مسلم اصفہانی نے اس تفسیر پر متعدد اعتراضات کئے - اول یہ کہ صُرْهُنَّ اِلَيْكَ کے معنی ٹکڑے کرنے کے نہین ہین - صار یصور اگر اس معنی مین آتا بھی ہے تو اسکا صلہ الی کے لفظ سے نہین آتا - دوسرے یہ کہ اُدْعُهُنَّ مین جو ضمیر ہے وہ ذوی الروح

کے لئے مخصوص ہے اس لئے اسکے معنی یہ ہون گے کہ پرندون کو بلاؤ حالانکہ مفسرین کے قول کے بموجب اس کے معنی یہ ہونے چاہئین کہ اُنکے قطع شدہ اجزا کو بلاؤ۔

اِن دونون اعتراضون سے زیادہ قوی اعتراض یہ ہے کہ اگر یہ مقصود تھا تو چار پرندون کی کیا حاجت تھی۔ ایک پرندہ کا ٹکڑے ٹکڑے کر دینا اور پھر اُنکو جلا دینا کافی تھا۔ شک کے رفع کرنے کو جو تعلق ہے وہ زندہ کرنے سے ہے۔ ایک۔ دو۔ چار کو اسمین کیا دخل ہے۔

ابومسلم اصفہانی نے تمام مفسرین کی راے سے اختلاف کیا اور آیت کے معنی یہ قرار دیے کہ خدا نے تمثیل کے طور پر حضرت ابراہیم سے کہا کہ مثلاً اگر تم چار پرندون کو لو۔ اور اُنکو خوب پرچالو کہ وہ تم سے خوب ہل جائین۔ پھر اُنکو الگ الگ پہاڑ پر چھوڑ آؤ اور اُنکو بلاؤ تو وہ چلے آئین گے، اسیطرح جب ہم بُلائین گے تو روحین دوڑتی ہوئی اپنے جسمون مین چلی آئینگی۔

مثال (۴) قرآن مجید مین ہے۔

وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوٗدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ۔	اور ہمنے پہاڑون کو داؤد کا مسخر کر دیا تھا کہ وہ داؤد کے ساتھ تسبیح پڑھتے تھے اور پرندون کو بھی

اسپر ملاحدہ کا اعتراض تھا کہ پہاڑ کوئی جاندار چیز نہین، وہ کیونکر تسبیح پڑھ سکتا ہے اشاعرہ کہتے ہین کہ جمادیت نطق کے منافی نہین اس لئے پہاڑ وغیرہ بھی بول سکتے ہین چنانچہ

امام رازی نے اس آیت کی تفسیر مین اشاعرہ کے مذاق کے موافق یہی جواب دیا ہے لیکن معتزلہ عموماً اور بعض اہل معانی آیت کے یہ تفسیر نہین کرتے بلکہ کہتے ہین کہ پہاڑون کا تسبیح کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ خدا نے دوسرے موقع پر کہا ہے وان من شیء الا یسبح بحمدہ یعنی کوئی چیز ایسی نہین جو خدا کی تسبیح نہ پڑھتی ہو یعنی زبان حال سے ہر چیز خدا کی حمد و ثنا مین رطب اللسان ہے۔

مثال (۵) قرآن مجید مین ہے۔

قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِّي آيَةً ۔ قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا۔	زکریا نے کہا اے خدا میرے لیے کوئی نشانی مقرر کر۔ خدا نے کہا تیری نشانی یہ ہے کہ تو تین دن تک اشارون کے سوا باتین نہ کرے۔

عام مفسرین کہتے ہین کہ حضرت زکریا کی اولاد ہونے کی خدا نے یہ پہچان مقرر کی تھی کہ تین دن تک حضرت زکریا کی زبان بند ہوگئی، اور وہ اشارہ کے سوا مطلق بات چیت نہین کر سکتے تھے، اس پر اعتراض تھا کہ اولاً تو یہ واقعہ خلاف عقل ہے دوسرے اس سے اولاد ہونے کو کیا تعلق مفسرین کہتے ہین کہ یہ خرق عادت ہے، اور خرق عادت جائز ہے۔ ابومسلم اصفہانی کہتے ہین کہ زبان کے بند ہونے سے اعتکاف کرنا مراد ہے کیونکہ اُس زمانہ مین اعتکاف کی حالت مین بجز یاد و اشارہ کے بات چیت نہین کرتے تھے، خدا نے حضرت زکریا سے کہا کہ جب تم اعتکاف اور عبادت مین مشغول ہو گے تو تمھاری اولاد ہوگی امام رازی ابومسلم کا یہ قول نقل

کر کے لکھتے ہین۔

وَهٰذَا الْقَوْلُ عِنْدِیْ حَسَنٌ مَعْقُوْلٌ وَ اَبُوْ مُسْلِمٍ حَسَنُ الْکَلَامِ فِی التَّفْسِیْرِ کَثِیْرُ الْغَوْصِ عَلَی الدَّقَائِقِ وَاللَّطَائِفِ۔	اور یہ قول میرے نزدیک بہتر اور معقول ہے، اور ابو مسلم کا کلام تفسیر مین نہایت معقول ہوتا ہے اور وہ اکثر دقیق اور لطیف باتین پیدا کرتا ہے

مثال (۶) قرآن مجید مین حضرت سلیمان کے ذکر مین ہے۔

وَعُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّیْرِ	اور ہمکو سکھلائی گئی پرندون کی بولی۔

اشاعرہ کہتے ہین کہ پرندون کا بات چیت کرنا ممکن ہے اور حضرت سلیمان انکی بات چیت سمجھہ سکتے تھے اور یہ انکا معجزہ تھا۔

لیکن محدث ابن حزم اس آیت کے متعلق لکھتے ہین۔

لم ندفع ان یکون للحیوان اصوات عند معاناته ما تقتضیه له الحیواة من طلب الغذاء وعند الالم وعند المضاربة وطلب السفاد ودعاء اولادها وما اشبه ذلك فهذا هو الذی علمه الله تعالی سلیمان رسوله علیه السلام۔	ہم اس بات کے منکر نہین کہ حیوانات ضروریات زندگی مثلاً غذا کی تلاش۔ تکلیف کے احساس لڑائی جفتی۔ بچون کے بلانے اور اس قسم کے موقعون پر کچھہ آوازین نکالتے ہون حضرت سلیمان کو خدا نے اسکی تعلیم دی تھی (یعنی وہ ان آوازون سے انکی خواہشون کا اندازہ کر سکتے تھے)

مثال (۷) قرآن مجید مین ہے یَا اَیُّهَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّکُمُ الَّذِیْ خَلَقَکُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَّخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا (نساء) عامۂ مفسرین اس آیت کے یہ معنی لیتے ہین

کہ خدا نے حضرت آدم کو پیدا کیا اور پہر ان سے حضرت حوا کو پیدا کیا، اور وہ اس طرح کہ حضرت آدم کی بائین پسلی نکال لی اور اسی کو حضرت حوا بنا دیا - لیکن ابو مسلم اصفہانی نے آیت کے معنی یہ بیان کئے ہین کہ منہا کے معنی من جنسہا کے ہین یعنی حضرت حوا حضرت آدم کی ہم جنس پیدا کی گئین نہ یہ کہ اُنکی پسلی سے پیدا کی گئین، امام رازی بہی ابو مسلم ہی کے ہمزبان ہین -

غرض اس قسم کے تمام موقعون پر ان محققین کا یہ بیان ہے کہ لوگون نے قرآن مجید کے معنی غلط بیان کئے ہین اور اس وجہ سے وہ اعتراضات وارد ہوتے ہین

ملاحدہ کا ایک اور اعتراض

ملاحدہ کا ایک بڑا اعتراض یہ تہا کہ اسلام نے واقعات ما بعد الموت کے متعلق جو کچھہ بیان کیا ہے وہ طفلانہ ہوس پرستی ہے مثلاً دودہ اور شہد کی نہرین - نوجوان حورین دلربا غلمان - ہر قسم کے میوہ جات - بڑے بڑے جواہر نگار محل -

عالم آخرت جو سراپا عالم قدس ہے اگر وہان بہی یہی دنیادی خواہش پرستی کے سامان ہین تو اسکو ہماری اس ذلیل دنیا پر ترجیح کی کیا وجہ ہے - اس کے علاوہ بہت سی باتین ممتنعات اور محالات مین داخل ہین مثلاً ہاتھ پاؤن کا شہادت دینا - پل صراط کی گذرنا - اعمال کا تولا جانا - دوزخ مین زندہ رہنا وغیرہ وغیرہ -

ان اعتراضات کے متعلق تین گروہ ہین - اشاعرہ تسلیم کرتے ہین کہ یہ سب واقعات بعینہ اسی طرح وقوع مین آئین گے اور اسمین کوئی استحالہ نہین شہادت اعضا وزن اعمال - دوام عذاب وغیرہ یہ سب خرق عادات ہین اور خرق عادات عموماً

جایز ہین - اشاعرہ کے سوا باقی تمام فرقے اس بات کے قایل ہین کہ واقعات مابعد الموت کی اصلی حقیقت کچھہ اور ہے لیکن جس طریقہ سے اور جن الفاظ مین انکی تعبیر کی گئی اسکے سوا انکی تعبیر کا کوئی اور طریقہ نہ تھا، محدث ابن تیمیہ حالانکہ مشہور ظاہری ہین تاہم اپنے رسالہ شرح حدیث نزول مین ایک محققانہ تمہید کے بعد لکھتے ہین -

ثم ان اللہ سبحانہ وتعالی اخبرنا بما وعدنا به في الدار الآخرة من النعيم والعذاب واخبرنا بما يؤكل ويشرب وينكح ويفرش وغير ذلك فلولا معرفتنا بما يشبه ذلك في الدنيا لم نفهم ما وعدنا به ونحن نعلم مع ذلك ان تلك الحقايق ليست مثل هذه حتى قال ابن عباس ليس في الدنيا مما في الجنة الا الاسماء -

یہ خدا ے پاک نے قیامت مین جس آرام اور عذاب کا وعدہ کیا اسکی خبر اور ان چیزون کی خبر دی جو کہانے پینے بچہانے مقاربت کرنے کی ہین، تو اگر ہم ان چیزون کو نہ جانتے جو موعود چیزون سے مشابہ ہین توہم انکو سمجھہ ہی نہین سکتے لیکن ہم باوجود اس کے یہ جانتے ہین کہ وہ موعود چیزین ان دنیاوی چیزون کی سی نہین ہین یہانتک کہ حضرت ابن عباس کا قول ہے کہ نام کے سوا دنیا اور آخرت کی چیزون مین کوئی اشتراک نہین ہے

امام غزالی جواہر القرآن مین عذاب قبر اور عذاب آخرت کی یہ تشریح کرکے کہ انسان مین جو رذایل اخلاق ہین انہی کو سانپ اور بچھو سے تعبیر کیا گیا ہے لکھتے ہین -

وهذا سر قوله صلی اللہ علیه وسلم انما هي اعمالكم ترد عليكم وقوله تعالی يوم تجد كل

اور یہ راز ہے آنحضرت کے اس ارشاد کا کہ یہ تمہارے اعمال ہونگے جو تمہارے سامنے

نفس ما عملت من خير محضرا ۔۔ بل
سر قوله تعالى كلا لو تعلمون علم اليقين
لترونّ الجحيم اى انّ الجحيم فى باطنكم
فاطلبوها بعلم اليقين لترونّها قبل ان
تدركوها بعين اليقين بل هو ثمّ قوله تعالى
ويستعجلونك بالعذاب وان جهنم لمحيطة
بالكافرين ولم يقل انها ستحيط بل قال
هى محيطة وقوله انّا اعتدنا للظالمين
نارا احاط بهم سرادقها ولم يقل
يحيط بهم وهو معنى قول من قال ان الجنة
والنار مخلوقتان ۔۔ فان لم تفهم المعانى
كن لك فليس لك نصيب من القرآن
الا فى قشره كما ليس للبهيمة نصيب من
البر الا فى قشره وهو التبن والقرآن غذاء
الخلق كلهم على اختلاف اصنافهم ولكن
اغتذاءهم به على قدر درجاتهم وفى
كل غذاء مخ ونخالة وتبن۔

آئین گے اور یہی معنی ہین خدا کے اس قول کے
کہ قیامت مین جو کچھ جسنے کیا ہوگا وہ تیار پائیگا
بلکہ یہی حقیقت ہے خدا کے اس قول کی کہ اگر تمکو
علم الیقین ہوتا تو تم دوزخ کو دیکھ لیتے یعنی یہ کہ
دوزخ خود تمہارے دل مین موجود ہے تو اسکو
یقین کے ذریعہ سے دیکھ لو قبل اس کے کہ
یقین کی آنکھ سے اسکو دیکھو گے۔ بلکہ یہی
حقیقت ہے خدا کے اس قول کی کہ کافر لوگ
عذاب مین جلدی کرتے ہین حالانکہ عذاب نے کافرون کو
ہر طرف سے گھیر لیا ہے اس قول مین خدا نے یہ کہا کہ عذاب نے گھیر لیا ہے
یہ نہین کہا کہ آیندہ گھیرے گا اور یہی معنی ہین اس شخص کے
قول کے جو یہ کہتا ہے کہ دوزخ و بہشت پیدا ہوچکی
ہے ۔ پس اگر تم مطالب کو اسطرح نہین سمجھتے تو تم
قرآن کے مغز تک نہین پہونچتے بلکہ تمکو صرف
چھلکے سے کام ہے جیسا کہ چارپایہ کو گیہون کے
مغز سے نہین غرض ہوتی بلکہ صرف بھوسی سے
غرض ہوتی ہے اور قرآن مجید سب لوگون کی

	غذا ہے لیکن اسکا غذا ہونا باختلاف مراتب ہے (یعنی جو جس درجکا ہے اُسی قسم کی غذا اسکو ملتی ہے) اور ہر غذا مین چھلکا اور بھوسی ہوتی ہے۔

اسی کتاب مین ایک اور موقع پر واقعات مابعد الموت کے متعلق لکھتے ہین۔

ویشتمل ایضا علی ذکر مقدمات احوال الفریقین وعنها یعبر بالحشر والنشر والحساب والمیزان والصراط - ولها ظواهر جلیة یجری یجری الغذاء لعموم الخلق ولها اسرار غامضة یجری مجری الحیوٰة لخصوص الخلق	اور قرآن مجید مین فریقین کے ابتدائی حالات بھی مذکور ہین اور انہی کو حشر و نشر۔ حساب میزان اور پل صراط سے تعبیر کیا جاتا ہے - اور ان آیتون کے ایک تو ظاہری معنی ہین جو بطور غذا کے تمام آدمیون کے لیے ہین - اور ان مین دقیق راز ہین جو خواص کے لیے بطور زندگی کے ہین -

ملاحدہ کا ایک بڑا اعتراض یہ تہا کہ یہودیون اور پارسیون کے یہان جو دراز کار قصے اور افسانے مشہور تھے قرآن مجید اُن سے بھرا پڑا ہے مثلاً یہ کہ "ہاروت و ماروت دو فرشتے بابل کے کنوئین مین سرنگون معلق ہین جو لوگون کو جادو سکھلاتے ہین" "یاجوج و ماجوج دو عجیب الخلقتہ قومین ہین جن کے لیے سکندر نے سد سکندری قایم کی" حضرت داؤد نے اپنے ایک درباری افسر کی جورو کو بلطایف الحیل حاصل کیا" ملاحدہ کا ایک بڑا اعتراض

حضرت سلیمان کے لیے آفتاب ڈوب کر دوبارہ نکل آیا، شیطان نے خدا سے اجازت مانگ کر حضرت ایوب کی تمام آل و اولاد فنا کر دی اور انکو بیمار ڈالا یہانتک کہ انکے بدن مین کیڑے پڑ گئے حضرت ابراہیم علیہ السلام کئی دفعہ کذب کے مرتکب ہوئے۔ حضرت آدم نے شرک کیا یعنی اپنے بیٹون کا نام عبدالحارث رکھا اور حارث شیطان کا نام تھا۔

ان اعتراضات کا جواب اگرچہ درحقیقت علم کلام کا بڑا ضروری حصہ تھا لیکن کتب کلامیہ مین اس لحاظ سے اسکا ذکر نہین کیا جاتا کہ متکلمین کے نزدیک اس حصہ سے بحث کرنا محدث اور مفسر کا منصب ہے۔

مفسرین نے ان قصص کے متعلق جو لکھا اسکا ماحصل یہ ہے کہ قصص انبیا کا جسقدر حصہ قرآن مجید مین مذکور ہے وہ صحیح ہے لیکن بنی اسرائیل نے واقعات اصلی پر جو حاشیے چڑھائے وہ صحیح نہین، اسی بنا پر قدماے مفسرین مین سے جن لوگون نے بنی اسرائیل کی روایتین تفسیرون مین داخل کر دی تھین محدثین نے انکی تفسیرون کو ساقط الاعتبار قرار دیا بلکہ خود مفسرون کو بھی۔

قدماے مفسرین مین جو بڑے پایہ کے مفسر گذرے ہین وہ یہ ہین مجاہد مقاتل بن سلیمان ۔ کلبی ۔ ضحاک ۔ سدی ۔ تفسیر کبیر وغیرہ مین قصص الانبیا کی نسبت جسقدر روایتین ہین اور جنکو قرآن مجید کے قصون مین منضم کر دیا گیا ہے انہی بزرگون سے منقول ہین، انکی کیفیت یہ ہے کہ مجاہد حالانکہ بہت بڑے

ثقہ اور قابل حجت امام ہین تاہم اُنکی تفسیر کو اسوجہ سے غیر معتبر قرار دیا گیا کہ وہ بنی اسرائیل سے ماخوذ ہے، میزان الاعتدال ذہبی مین ہے کہ" کسی نے اعمش سے پوچھا کہ مجاہد کی تفسیر مخالفت کیون ہے اُنھون نے کہا بوجہ اِس کے کہ اہل کتاب یعنی یہود سے ماخوذ ہے۔

مقاتل کو علانیہ محدثین نے کاذب اور مفتری کہا حالانکہ انکا جو کچھہ جرم تھا وہ یہی تھا کہ وہ اہل کتاب سے روایت کرتے تھے، اسیطرح کلبی۔ سدی ضحاک کی روایتین عموماً ناقابل اعتبار قرار دی گئین چنانچہ میزان الاعتدال ذہبی مین ہر ایک کے حال سے مفصل بحث کی ہے۔

علامہ ابن خلدون نے اس بحث پر ایک نہایت لطیف مضمون لکھا ہے اسکا ترجمہ یہ ہے۔

"متقدمین نے اس باب مین نہایت استیعاب کیا لیکن انکی تصنیفات مین رطب و یابس مقبول مردود سب کچھہ ہے جسکی وجہ یہ ہے کہ اہل عرب لکھی پڑہی قوم نہ تھی۔ انکا خمیر بدویت اور اُمیت تھی، اور جب اُنکو اس قسم کے چیزون کی دریافت کا شوق ہوتا تھا جنکا شوق اکثر انسانون کو فطرةً ہوتا ہے مثلاً دنیا کی ایجاد کے اسباب آفرنیش کا آغاز۔ وجود کے اسرار۔ تو وہ اِن باتون کو اہل کتاب سے پوچھا کرتے تھے لیکن اُس زمانہ کے اہل کتاب جو عرب مین موجود تھے خود بدوی تھے اور انکے جو معلومات تھین بالکل عامیانہ تھین، یہ لوگ اکثر قبیلہ حمیر سے تھے جو یہودی ہوگئے

تھے جب یہ لوگ اسلام لائے تو احکام شرعیہ کے سوا جن میں بہت احتیاط کی جاتی تھی باقی امور مثلاً اسباب کائنات اور قصص انبیا وغیرہ کے متعلق ان کے وہی خیالات قایم رہے جو پہلے سے تھے۔ کعب احبار، وہب ابن منبہ عبداللہ بن سلام وغیرہ انہی لوگوں میں سے ہیں ان لوگوں کو جو روایات و حکایات محفوظ تھیں تمام تفسیر کی کتابوں میں داخل ہو گئیں، اور چونکہ ان روایتوں کو احکام شرعیہ سے تعلق نہ تھا اس لئے انکے متعلق مفسرین نے احتیاط نہیں کی چنانچہ تمام تفسیریں انہی روایتوں سے بھر گئیں حالانکہ ان روایتوں کا ماخذ وہی صحرا نشین یہود تھے جنکو کسی قسم کی تحقیق حاصل نہ تھی لیکن چونکہ یہ لوگ مذہبی حیثیت سے مشہور اور معروف تھے اور لوگ ان کا احترام کرتے تھے اس لئے ان کی روایتوں کو قبول عام حاصل ہو گیا،،[۵]

ایمہ فن نے صرف اسی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ خاص خاص قصص کو بہ تصریح غلط اور موضوع بتایا۔ امام رازی نے تفسیر کبیر میں اکثر جگہ نہایت زور شور سے ان قصوں کی تکذیب کی ہے۔

اس کے علاوہ محققین نے اس پہلو پر بھی بحث کی کہ قرآن مجید میں جو قصے منقول ہیں وہ تاریخی حیثیت سے منقول ہیں یا عبرت و پند کے لحاظ سے، شاہ ولی اللہ صاحب فوز الکبیر فی اصول التفسیر میں لکھتے ہیں۔

[۵] مقدمہ ابن خلدون بحث علوم القرآن۔

وازایام الله یعنی وقایع که آنرا احداث فرموده است از مثل انعام مطیعین و تعذیب عصاة آنرا اختیار فرموده که بگوش ایشان رسیده باشد واحیاناً ذکر بعضے ازان شنیده باشند مثل قصص قوم نوح وعاد وثمود که عرب آن را ابا عن جد تلقی نموده بودند و مثل قصص حضرت ابراهیم و انبیاے بنی اسرائیل که بسبب مخالطه یهود با عرب در قرون بسیار مانوس اسماع ایشان شده بودند - و از قصص مشهوره جملهٔ نافعه انتزاع فرموده که در تذکیر ایشان بکار آید نه سرد تمام قصص با جمیع خصوصیات

پس مقصود ازین قصص نه معرفت انفس آنها است بلکه مقصود انتقال ذهن سامع است بوخامت شرک و معاصی و عقوبت خداے تعالیٰ برآنها و اطمینان مخلصین به نصرت خداے تعالیٰ ؛

تاویل کی بحث

متکلمین اور قدماے مفسرین نے قرآن مجید کے الفاظ او عبارت کی جس طرح تعبیر کی، اس سے اگرچہ ملاحدہ کے اعتراضات بہ آسانی رفع ہو گئے لیکن ایک دوسری عظیم الشان بحث چھڑ گئی یعنی یہ کہ قرآن مجید مین کہان کہان تاویل جائز ہے اور کہان نہین، اس مسئلہ کے متعلق نہایت سخت اختلاف آرا پیدا ہوا ایک طرف مجسمہ اور مشبہ کو اصرار تھا کہ ایک لفظ کی بھی تاویل جایز نہین یہانتک کہ قرآن مجید مین خدا کے لئے جہان ہات کا لفظ آیا ہے اس سے ہات ہی مراد ہین - دوسری طرف باطنیہ کے

نزدیک قرآن مجید کا ایک لفظ بھی تاویل سے خالی نہیں یہانتک کہ روزہ نماز حج زکواۃ سے بھی ظاہری معنی مراد نہیں -

ایک عجیب بات یہ ہے کہ آج ہمارے زمانہ مین قرآن مجید کی جو تاویلین کیجاتی ہین قدیم زمانہ مین بھی خوش خیالون نے بالکل اسی قسم کی تاویلین کی تھین امام رازی تفسیر کبیر سورہ سبا آیت وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ غُدُوُّهَا شَهْرٌ الخ کی تفسیر مین لکھتے ہین کہ بعض لوگون نے کہا ہے کہ قرآن مجید مین جو یہ مذکور ہے کہ ہوا حضرت سلیمان علیہ السلام کی مسخر تھی اور جن و شیاطین اُن کے ہان کام کرتے تھے اُسکے یہ معنی ہین کہ اُنھون نے صبا رفتار گھوڑے پالے تھے اور دیو پیکر آدمی اُنکے ہان کام کرتے تھے ۔

حضرت عیسی کا جو معجزہ قرآن مین مذکور ہے کہ وہ مُردون کو جلا دیتے تھے اس کی یہ تاویل کی کہ مردہ دلون کو ہدایت کرتے تھے جو اُن کے لئے زندگی جاوید تھی -

مشبّہہ اور باطنیہ کے سوا باقی جتنے فرقے تھے انکو تاویل کے اُصول اور قاعدے مقرر کرنے پڑے یعنی کن موقعون پر تاویل جایز ہے اور کن موقعون پر نہیں -

اشاعرہ نے یہ اصول قرار دیا کہ جس جگہہ ظاہری اور لغوی معنی اختیار کرنے سے کوئی محال لازم آتا ہو وہان تاویل جایز ہے اور باقی ناجایز مثلاً قرآن مین خدا کیلیے

ید کا لفظ آیا ہے جسکے لغوی معنی ہات کے ہین لیکن اگر خدا کے ہات ہون تو خدا کا
جسمانی ہونا لازم آتا ہے حالانکہ خدا کا جسمانی ہونا دلائل عقلیہ سے محال ثابت ہوچکا
ہے - اشاعرہ اس بنا پر واقعات مابعد الموت مثلاً قبر کے سانپ بچھو میزان
پل صراط وغیرہ کے وہی ظاہری معنی لیتے ہین - لیکن اور محققین نے اس قاعدہ کو زیادہ
وسعت دی سب سے زیادہ مفصل اور دقیق طور پر اس بحث کو امام غزالی نے اپنی
کتاب تفرقہ بین الاسلام والزندقہ مین طے کیا اس لئے ہم بقدر ضرورت بعینہ انکی
عبارت کا خلاصہ نقل کرتے ہین -

"تصدیق کے معنی یہ ہین کہ رسول اللہ صلعم نے جس چیز کے وجود کی خبر دی ہے
اُسکے وجود کو تسلیم کیا جاے لیکن وجود کے پانچ مدارج ہین اور انہی مدارج سے ناواقف
ہونے کی وجہ سے ہر فرقہ دوسرے فرقہ کی تکذیب کرتا ہے -

اس لئے مین ان مراتب خمسہ کی تفصیل کرتا ہون -

۱- وجود ذاتی - یعنی وجود خارجی -

۲- وجود حسی - یعنی صرف حاسہ مین موجود ہونا مثلاً خواب مین ہم جن اشیا کو
دیکھتے ہین اُنکا وجود صرف ہمارے حاسہ مین ہوتا ہے "یا جس طرح بیمار دن کو جاگنے
کی حالت مین خیالی صورتین نظر آتی ہین - یا شعلۂ جوالہ کا دائرہ جو درحقیقت دائرہ نہین لیکن
ہمکو دائرہ نظر آتا ہے -

۳- وجود خیالی مثلاً زید کو ہم نے دیکھا پھر آنکھین بند کرلین تو زید کی صورت

جو آپ ہماری آنکھوں میں پھرتی ہے یہ وجود خیالی ہے۔

۴- **وجود عقلی**- یعنی کسی شے کی اصل حقیقت مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ چیزیں ہمارے ہات میں ہے اور مقصد یہ ہوتا ہے کہ ہماری قدرت اور اختیار میں ہے تو قدرت اور اختیار ہات کا وجود عقلی ہے۔

۵- **وجود شبہی**- یعنی وہ شے خود موجود نہیں لیکن اسکے مشابہ ایک چیز موجود ہے۔

ان اقسام کے بیان کرنے کے بعد امام صاحب نے ہر ایک قسم کی متعدد مثالیں لکھی ہیں مثلاً حدیث میں آیا ہے کہ قیامت میں موت مینڈھے کی شکل میں لائی جائے گی اور ذبح کردیجائیگی اسکو وجود حسی قرار دیا ہے۔ یا مثلاً حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ میں یونس کو دیکھ رہا ہوں الخ اسکو وجود خیالی کی مثال میں پیش کیا ہے۔ تفصیلی مثالوں کے بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ شریعت میں جن چیزوں کا ذکر آیا ہے انکے وجود کا مطلقاً انکار کرنا کفر ہے۔ لیکن اگر اقسام مذکورہ بالا سے کسی قسم کے مطابق اسکا وجود تسلیم کیا جائے تو یہ کفر نہیں ہے کیونکہ یہ تاویل ہے اور تاویل سے کسی فرقہ کو مفر نہیں، سب سے زیادہ امام احمد حنبل تاویل سے بچتے ہیں لیکن مفصلہ ذیل حدیثوں میں انکو بھی تاویل کرنی پڑی۔

"حجر اسود خدا کا ہات ہے" "مسلمان کا دل خدا کی انگلیوں میں ہے" "مجکو یمن سے خدا کی خوشبو آتی ہے"

پھر لکھتے ہین کہ احادیث مین آیا ہے کہ قیامت مین اعمال تولے جائینگے
چونکہ اعمال عرض ہین اور وہ تولے نہین جا سکتے اس لیے سب کو تاویل کرنی پڑی
اشاعرہ کہتے ہین کہ نامۂ اعمال کے کاغذ تولے جائینگے معتزلہ کہتے ہین تولنے
سے انکشاف حقیقت مراد ہے۔ بہرحال تاویل دونون کو کرنی پڑی۔ باقی جو شخص اس
بات کا قایل ہے کہ نفس اعمال جو عرض ہین وہی تولے جائینگے اور انھی مین وزن
پیدا ہو جائیگا وہ سخت جاہل اور عقل سے بالکل معرا ہے۔

اس کے بعد امام صاحب، تاویل کے اصول بتاتے ہین اور لکھتے ہین کہ جن اشیا
کا ذکر شریعت مین ہے اول اسکا وجود ذاتی ماننا چاہیے اگر کوئی دلیل قطعی موجود ہو کہ وجود
ذاتی مراد نہین ہو سکتا تو وجود حسی، پھر خیالی، پھر عقلی، پھر شبہی۔ اب بحث یہ رہ جاتی ہے کہ
ایک کے نزدیک جو دلیل قطعی ہے دوسرے کے نزدیک نہین مثلاً اشعری کے نزدیک اس بات پر دلیل قطعی
قایم ہے کہ خدا کسی جہت کے ساتھ مخصوص نہین ہو سکتا لیکن حنبلہ کے نزدیک اسپر کوئی دلیل نہین ایسی
تاویلات کی صورت مین کسیکو کافر نہین کہنا چاہیے، زیادہ سے زیادہ گمراہ اور بدعتی کہا جا سکتا ہے۔

پھر لکھتے ہین کہ جب تاویل کی بنا پر ہم کسیکو کافر کہنا چاہین تو پہلے ان امور کو دیکھنا چاہیے کہ وہ نص قابل تاویل
ہے یا نہین۔ اگر ہے تو یہ تاویل قریب ہے یا بعید۔ وہ۔ نص یہ تواتر ثابت ہے یا بہ احاد
یا بہ اجماع امت۔ اگر بہ تواتر ہے، تو تواتر کے تمام شرائط پائے جاتے ہین۔
یا نہین تواتر کی تعریف یہ ہے کہ اسمین کسی طرح کا شک نہ ہو سکے مثلاً انبیا اور مشہور
شہرون کا وجود۔ یا قرآن۔ یہ چیزین متواتر ہین لیکن قرآن کے سوا اور چیزون کا یہ تواتر

ثابت ہونا نہایت غامض ہے، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ایک گروہ کثیر ایک امر پر متفق ہو جاوے اور اسکو بہ تواتر بیان کرے، جس طرح شیعہ حضرت علیؓ کی ولایت کی حدیث بیان کرتے ہیں۔ اجماع کا ثابت ہونا اور بھی مشکل ہے کیونکہ اجماع کے یہ معنی ہیں کہ تمام اہل حل و عقد ایک امر پر متفق ہو جائیں اور پھر ایک مدت تک، اکثر بعض لوگوں کے نزدیک تا انقراض عصر اول اس پر ثابت رہیں وہ لوگ قائم رہیں۔ اسیر بھی مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ ایسے اجماع کا منکر بھی کافر ہے یا نہیں کیونکہ بعض لوگوں کی یہ رائے ہے کہ جب اجماع کے منعقد ہونے کے وقت ایک شخص کا اختلاف کرنا جائز تھا تو اب کیوں جائز نہو پھر یہ دیکھنا چاہیئے کہ گو تواتر یا اجماع ہو چکا لیکن تاویل کرنے والے کو بھی اس اجماع یا تواتر کا یقینی علم تھا یا نہیں۔ اگر نہیں ہے تو وہ مخطی ہوگا مکذّب نہوگا۔

پھر یہ دیکھنا چاہیئے کہ جس دلیل کی وجہ سے وہ شخص تاویل کرتا ہے وہ شرائط برہان کے موافق دلیل ہے یا نہیں۔ شرائط برہان کی تفصیل کے لئے مجلدات درکار ہیں اور ہم نے محک النظر میں تھوڑا سا بیان کیا ہے، لیکن فقہاے زمانہ اکثر اس کے سمجھنے سے عاجز ہیں۔ اب اگر وہ دلیل قطعی ہے تو تاویل کی اجازت ہے اور اگر قطعی نہیں تو تاویل قریب کی اجازت ہو سکتی ہے نہ بعید کی۔

پھر یہ دیکھنا چاہیئے کہ مسئلہ زیر بحث کوئی اصول دین کا مسئلہ ہے یا نہیں، اگر نہیں ہے اسپر چنداں گیر و دار نہیں مثلاً شیعہ امام مہدیؑ کا سرداب میں مخفی ہونا مانتے ہیں، یہ ایک وہم پرستی ہے لیکن اس اعتقاد سے دین میں کوئی خلل نہیں آتا۔

اب جب تمکو یہ معلوم ہوا کہ تکفیر کے لیے تمام مراتب مذکورۂ بالا کا لحاظ ضرور ہے تو تم سمجھے ہوگے کہ اشعری کی مخالفت پر کسیکو کافر کہنا جہل ہے۔ اور فقیہہ صرف علم فقہ کی بنا پر مہمات مذکورہ بالا کا کیونکر فیصلہ کر سکتا ہے لہذا جب تم دیکھو کہ کوئی فقیہ آدمی جسکا سرمایہ علم صرف فقہ ہے کسی کی تکفیر یا تضلیل کرتا ہے تو اس کی کچھہ پروا نہ کرو۔

پھر ایک موقع پر لکھتے ہین کہ جو چیزین اصول عقاید سے تعلق نہین رکھتین اس مین تاویل کرنے پر تکفیر نہین کرنی چاہیے۔ مثلاً بعض صوفیہ کہتے ہین کہ حضرت ابراہیم نے آفتاب و ماہتاب کو خدا نہین کہا تھا۔ کیونکہ اجسام کو خدا کہنا اُن کی شان سے بعید ہے بلکہ اُنہون نے جواہر فلکیہ نورانیہ دیکھے تھے اور انکو خدا سمجھا تھا تو ایسی تاویل پر تکفیر اور بتدیع نہین کرنی چاہئیے۔

عقاید کا اثبات

علم کلام حقیقت مین جس چیز کا نام ہے وہ عقاید کا اثبات ہے اور علم کلام کی تاریخ مین یہی چیز جان سخن ہے لیکن افسوس یہ ہے کہ اُسکے متعلق قدما کی تصنیفات ناپید ہین، اور متاخرین کا اگرچہ دفتر بے پایان موجود ہے لیکن وہ بالکل اِس مصرع کا مصداق ہی ؎

شد پریشان خواب من از کثرت تعبیرہا

پہلی غلطی

سب سے بڑی غلطی متاخرین سے یہ ہوئی کہ سیکڑون وہ باتین جنکو نفیاً یا اثباتاً مذہب اسلام سے چندان تعلق نہ تھا عقاید اسلام مین شامل کر لی گئین اور علم کلام کا بڑا حصہ

پہلی غلطی ان کے اثبات اور استدلال میں صرف ہوگیا۔ شرح مواقف اور شرح مقاصد وغیرہ سے مسائل عقائد کا انتخاب کرو، تو سیکڑوں تک تعداد پہونچے گی حالانکہ ان میں جنکو عقاید سے تعبیر کیا جا سکتا ہے وال سب ہی کم ہوں گی، نمونہ کے لئے ہم چند مسائل ذیل میں درج کرتے ہیں۔

صفات باری عین باری نہیں۔

خدا کے ساتھ قیام حادث ممکن نہیں۔

بقا، ایک صفت وجودی ہے جو اصل وجود پر زائد ہے۔

سمع و بصر جو خدا کے اوصاف ہیں تمام محسوسات سے متعلق ہو سکتے ہیں۔

کلام باری میں کثرت نہیں بلکہ وہ واحد محض ہے۔

خدا کا کلام نفسی مسموع ہو سکتا ہے۔

استطاعة قبل فعل ہے۔

معدوم کوئی شے نہیں۔

جسم شرط حیات نہیں۔

علة احتیاج، حدوث ہے نہ امکان ہے۔

دوسری غلطی دوسری غلطی یہ ہوئی کہ بہت سے عقاید میں شارع نے جسقدر تصریح کی تھی اسپر اضافہ کیا گیا اور ان اضافوں کو جزء عقیدہ قرار دیا گیا اور چونکہ یہ ایجادات اکثر دور از کار تھیں، اس لئے انکے ثابت کرنے میں ہر قسم کی سینہ زوری صرف کی گئی جو بالکل رائیگاں گئی۔

مثلاً روایات اور نصوص مین صرف اسقدر وارد تھا کہ قیامت مین مردے اُٹھین گے یہ کچھہ تصریح نہ تھی کہ وہی پہلا جسم ہوگا یا کوئی دوسرا جسم اشاعرہ متاخرین نے اسقدر اپنی طرف سے اضافہ کیا کہ وہی پہلا جسم ہوگا - اِس صورت مین چونکہ اعادہ معدوم لازم آتا تھا اس لئے اسکو بھی علم کلام کا ایک مسئلہ قرار دیا - اور اس کے جواز پر دلیلین قایم کین ، اسطرح اور بہت سے غیر ضروری مسائل - عقاید مین شامل ہو گئے اور طرہ یہ کہ یہی عقاید اہل سنت وجماعت ہونے کا معیار قرار پائے - اخیر زمانہ مین اس غلطی پر شاہ ولی اللہ صاحب کو خیال ہوا چنانچہ حجۃ اللہ البالغہ مین لکھتے ہین -

جن مسایل مین ، فرقہاے اسلامی باہم مختلف ہین وہ دو قسم کے ہین ، ایک وہ جنکے متعلق شارع کے اقوال موجود ہین - دوسرے وہ جنکا قرآن مجید یا حدیث مین ذکر نہین - صحابہ نے بھی ان کے متعلق گفتگو نہین کی مثلاً یہ کہ اسباب و مسببات مین لزوم عقلی نہین ، اعادۂ معدوم جایز ہے ، سمع و بصر خدا کی دو جدا گانہ صفتین ہین استوا علی العرش کے معنی استیلاء کے ہین ، وغیرہ وغیرہ ، یہ مسائل اہل سنت وجماعت ہونے کا معیار نہین ، شاہ صاحب کے اصلی الفاظ یہ ہین -

وھٰذا القسم لست استصلح ترفع احد الفریقین علی صاحبہما بانہا علی السنۃ	اِس قسم کے مسائل کی بنا پر کسی فرقہ کا دوسرے فرقہ کے مقابلہ مین اپنے آپ کو سُنی کہنا اور سُنی فخر کرنا صحیح نہین -

اِس کے بعد شاہ صاحب لکھتے ہین کہ "یہ مسائل سُنی ہونے کا کیونکر معیار ہو سکتی ہین"

کیونکہ اگر خالص اتباع سنت مراد ہے تو سرے سے ان مسائل میں کلام ہی نہ کرنا چاہیے اور اگر یہ مقصد ہے کہ یہ مسائل قرآن و حدیث کے مسائل کی تفسیر توضیح۔ تفصیل اور موقوف علیہ مقدمات کے اثبات کی وجہ سے پیدا ہو گئے، اس لیے انکو جن مسائل منصوصہ ہی میں شامل کرنا چاہیے تو یہ بھی صحیح نہیں کیونکہ جو کچھ ان لوگوں نے کتاب و حدیث سے استنباط کیا، نہ وہ سب صحیح اور قابل ترجیح ہے نہ جن چیزوں کو ان لوگوں نے موقوف علیہ سمجھا وہ سب واقعی موقوف علیہ ہیں، نہ ان لوگوں نے جن لوگوں کو مردود قرار دیا وہ واقعی مردود ہیں، نہ ان لوگوں نے مسائل کی جو تفسیر، توضیح اور تفسیر کی، وہ بہ نسبت اور فرقوں کے توضیح اور تفسیر کے زیادہ حق ہے۔"

اب وہ مسائل رہ گئے جو درحقیقت، اسلام کے اصلی مسائل ہیں انکی صحت میں کیا کلام ہو سکتا ہے لیکن متاخرین ان کے اثبات کا جو طریقہ اختیار کرتے ہیں وہ ایسا ہوتا ہے کہ اعتراضات پر اعتراضات پیدا ہوتے جاتے ہیں اور یہ سلسلہ برابر قائم رہتا ہے۔ مثال کے طور پر ہم دو بڑے معرکۃ آلارا مسئلے اس مقام پر بیان کرتے ہیں جس سے ظاہر ہوگا کہ متاخرین کے استدلال کا کیا طریقہ ہے۔

خدا کا ثبوت ۔ خدا کے ثبوت کے متعلق جو قرآن مجید میں خطابی اور برہانی دونوں قسم کے دلائل موجود تھے لیکن کتب کلامیہ میں انکا ذکر تک نہیں۔ کتب کلامیہ میں جو استدلال قایم کیے وہ یہ ہیں۔

عالم حادث ہے، اور جو حادث ہے محتاج علت ہے۔ اسلیے عالم محتاج علت ہے

اور اسی علت کا نام خدا ہے۔

عالم ممکن ہے اور جو ممکن ہے محتاج علت ہے۔

اعراض مثلاً رنگ - بو - وغیرہ حادث ہین اور جو حادث ہے محتاج علت ہے۔

تمام اجسام متماثل ہین - اور جو چیزین متماثل ہین - وہ خصوصیات خاصہ کے لیے محتاج علۃ ہین -

یہ چارون دلائل نقص سے خالی نہین - اولاً تو عالم کا حادث یا ممکن ہونا خود نہایت بحث طلب ہے - تمام اجسام کا متماثل ہونا بھی محض دعویٰ ہے جسپر کوئی دلیل نہین - ان باتون کے علاوہ یہ دلائل جب مفید ہونگے کہ سلسلہ غیر متناہی کا وجود باطل ثابت کیا جائے ورنہ ایک دہریہ کہہ سکتا ہے کہ علت و معلول کا سلسلہ غیر متناہی قدیم سے چلا آتا ہے - عدم تناہی کے بطلان پر متکلمین نے بہت سے دلائل قایم کیے ہین لیکن ان دلائل سے صرف اُس غیر متناہی کا وجود باطل ثابت ہوتا ہے جسکے سلسلہ کے تمام اجزا مرتب موجود ہون - ورنہ اگر یہ مانا جائے کہ پچھلی علتین فنا ہوتی جاتی ہین تو اُن دلائل سے اسکا بطلان نہین ہوتا -

ان سب باتون کے علاوہ، ان چارون دلائل سے اگر ثابت بھی ہوگا تو محض علۃ کا وجود ثابت ہوگا - اُس علۃ کا با اختیار اور قادر ہونا ثابت نہین ہوگا کیونکہ علۃ کی دو قسمین ہین موجب بالذات جیسے آفتاب روشنی کی علت ہے - موجب بالارادۃ - جسطرح انسان اپنے افعال ارادی کی علۃ ہے - اسلیے محض علۃ ثابت ہونے سے خدا کا علت بالارادہ ہونا

کیونکر ثابت ہوگا حالانکہ اصل مقصود یہی ہے۔

نبوت کے صدق پر قدما جس طرح استدلال کرتے تھے اسکا مفصل بیان کتاب کے دوسرے حصہ مین آئیگا متاخرین نے اسکی صحت کا مدار صرف معجزہ پر رکھا اسپر جو اعتراض وارد ہوسے اور متاخرین نے جوجواب دیئے ہم انکو بہ تفصیل نقل کرتے ہین یہ اعتراضات امام رازی نے مطالب عالیہ مین نقل کئے ہین شرح مواقف مین انہی اعتراضات کو اجمالا نقل کردیا ہے البتہ اسقدر اضافہ کیا ہے کہ امام صاحب نے تمام اعتراضات کا ایک اجمالی جواب دیا تھا شرح مواقف وغیرہ مین اجمالی جواب کے علاوہ ایک ایک اعتراض کا تفصیلی جواب بھی دیا ہے

پہلا اعتراض۔ اگر خرق عادات کا وقوع جایز ہو تو بدیہیات سے اعتبار اٹھ جاے۔ جب خرق عادات سے یہ ممکن ہے کہ آدمی گدھا بنجاے آفتاب ڈوب کر نکل آے سنگریزے باتین کرنے لگین مردے قبرون سے زندہ ہوکر نکل آئین، زید بکر بنجاے تو کسی چیز کی نسبت کیا اعتبار باقی رہیگا جن چیزون کو یقینیات سے تعبیر کیا جاتا ہے وہ کیونکر یقینی رہینگی کیونکہ ممکن ہے کہ خرق عادات کے ذریعہ سے وہ کچھ سے کچھ ہوگئے ہون۔

جواب۔ خرق عادات اس سے زیادہ عجیب نہین جسقدر آسمان، زمین پہاڑ وغیرہ کا پیدا ہونا عجیب ہے، اس بنا پر خرق عادات کے امکان سے کوئی شخص انکار نہین کرسکتا۔ باوجود اس امکان کے کسیکو شبہہ نہین پیدا ہوتا کہ زید بکر ہوگیا ہو، یا یہ کہ گدھے سے آدمی ہوگیا ہے اسیطرح اگر خرق عادات کا شاذونادر وقوع ہو تو اس سے یقینیات مین فرق نہین آسکتا۔

دوسرا اعتراض۔ یہ کیونکر اطمینان ہوسکتا ہو کہ جس چیز کو معجزہ کہا جاتا ہو وہ سحر یا شعبدہ نہین ہے

جواب سحر سے ایسے عظیم الشان خرق عادات نہین سرزد ہوتے جیسے معجزے سے ہوتے ہین مثلاً دریا کا پھٹ جانا - مردون کا زندہ ہونا - مادرزاد گونگون اور بہرون کا اچھا ہوجانا یہ جواب شارح مواقف وغیرہ نے دیا ہے لیکن ان بزرگون نے یہ خیال نہین کیا کہ انبیا سے جو معجزات صادر ہوتے ہین اور ہوے ہین سب عظیم الشان نہین ہوتے، اسکے علاوہ اشاعرہ کی مسلمات مین ہے کہ سحر سے ہر قسم کے خرق عادات وجود مین آسکتے ہین - معتزلہ البتہ اس بات کے قایل ہے کہ خدا کے سوا کوئی شخص - جسم - حیواة - رنگ اور مزہ کا خالق نہین ہوسکتا لیکن اشاعرہ معتزلہ کے اس قول کو تسلیم نہین کرتے، چنانچہ امام رازی نے تفسیر کبیر مین ہاروت و ماروت کے واقعہ کے بیان مین نہایت تفصیل سے اس بحث کو لکھا ہے اسی بحث مین ایک موقع پر لکھتے ہین

اَمّا اهل السُّنّة فقد جوّزوا ان یقدر السّاحِرُ علیٰ ان یطیر فی الهواءِ ویُقلّب الانسان حمارًا والحمار انسانًا

"اہل سنت تو اس بات کو جایز رکھتے ہین کہ جادوگر ہوا مین اڑ سکتا ہے، اور آدمی کو گدھا - اور گدھے کو آدمی بنا سکتا ہے -

کیا گدھے کو آدمی بنا دینا - اندھون کے اچھے کر دینے سے زیادہ عجیب نہین ہے -

تیسرا اعتراض - معجزہ کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ کوئی شخص اسکا جواب پیش نہ کرسکے" اس سے کیا مراد ہے اگر صرف اُس زمانہ کے آدمی مراد ہین تو بہت سے جادوگر اور مدعیان نبوت گذرے ہین جنکے شعبدون کا جواب اُس زمانہ کے آدمیون سے نہو سکا - مثلاً زردشت - عبداللہ بن المقنع، اور اگر یہ مراد ہے کہ قیامت تک اسکا جواب کسی سے نہوسکے تو اسکا کیا ثبوت ہے کہ انبیا سے جو امور سرزد ہوئے قیامت تک انکا جواب نہین ہوسکتا - اس اعتراض کو امام رازی نے

مطالب عالیہ میں لکھا ہے لیکن اجمالی جواب کے سوا جو آگے آئیگا کوئی خاص جواب نہیں دیا ہے۔ شرح مواقف وغیرہ میں یہ اعتراض مذکور نہیں

چوتھا اعتراض۔ اشاعرہ اس بات کے قائل ہیں کہ جن اور شیاطین اجسام میں حلول کرسکتے ہیں اور اندر سے بات چیت کرسکتے ہیں، اس بنا پر بہت سے معجزات مشکوک ہوجاتے ہیں، مثلاً کسی نبی نے معجزہ دکھایا کہ درخت سے آواز آئی اس صورت میں یہ احتمال باقی رہتا ہے کہ جن نے حلول کرکے باتیں کی ہیں، اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ جسقدر افعال سرزد ہوتے ہیں سب کا فاعل خدا ہے اسلئے جن وغیرہ کے جو افعال ہیں وہ بھی درحقیقت خدا ہی کے ہیں، لیکن میں نہیں سمجھتا کہ اس جواب کو سوال سے کیا ربط ہے۔

یہ تو تفصیلی جواب تھے، ان سب اعتراضات کا اجمالی جواب، شرح مواقف میں یہ دیا ہے کہ یہ احتمالات عقلیہ ہیں، ان سے یقین میں فرق نہیں آتا۔ اس جواب کی بنیاد یہ ہے کہ اشاعرہ اس بات کے قائل ہیں کہ معجزہ سے نبوت کا جو یقین ہوتا ہے تو وہ عقلی کی حیثیت سے نہیں ہوتا بلکہ عادی ہوتا ہے یعنی عادت یونہی جاری ہے کہ جب معجزہ صادر ہوتا ہے تو حاضرین کو یقین آجاتا ہے، چنانچہ معجزہ کی دلالت کی بحث میں شارح مواقف نے صراحۃً اسکو لکھا ہے، یہ جواب ایک حد تک صحیح ہے لیکن اس بنا پر معجزہ کو سحر پر کیا ترجیح ہوگی، ایک متنبی ساحر بھی جب کوئی عظیم الشان شعبدہ دکھاتا ہے تو بہت سے لوگوں کو یقین آجاتا چنانچہ بہت سے ایسے جھوٹے نبی گذرے ہیں جن پر ہزاروں لاکھوں آدمی ایمان لائے۔

امام رازی نے مطالب عالیہ میں ان تمام اعتراضات کا اجمالی جواب یہ دیا ہے کہ تمام

افعال کا خالق خدا ہے، اس لئے جو معجزہ وجود مین آتا ہے اسکا خالق بھی خدا ہوتا ہے علاوہ چونکہ معجزہ کی غرض تصدیق نبوت ہے اس لئے ضرور ہے کہ معجزہ سے یہ غرض حاصل ہو۔

امام صاحب نے گو، اشاعرہ کے مذاق پر یہ جواب دیا لیکن وہ خود اس جواب کی وقعت سمجھتے تھے، چنانچہ اسی بنا پر انہون نے نبوت کے ثابت کرنے کا ایک دوسرا طریقہ اختیار کیا اور اُس کی نسبت لکھا کہ یہ طریقہ اعتراضات سے محفوظ ہے؛ امام صاحب نے اس طریقہ کو مطالب عالیہ مین نہایت تفصیل سے لکھا ہے، لیکن متاخرین نے اُس کو سرے سے اُڑا دیا۔

غرض متاخرین کا یہ عام انداز ہے کہ استدلال کا وہی طریقہ اختیار کرتے ہین جو زیادہ پیچیدہ ہو اور جس مین ہر قدم پر مشکلات ہون۔ بے شبہہ یہ بلند ہمتی کی بات تھی بشرطیکہ وہ اِن مشکلات کو حل بھی کر سکتے۔

عقائد اسلام کے جو اہم مسائل ہین، اور اُن پر **قدما** نے جس طرح دلائل قایم کیے ہین۔ وہ درحقیقت **علم کلام** کی روح و روان ہے۔ لیکن مین نے اِسکو دوسرے حصہ کے لئے اُٹھا رکھا ہے۔ وہ حصہ کچھ دور نہین، اسی صفحہ کا دوسرا رُخ ہے ناظرین، ورق اُلٹنے کی زحمت گوارا فرمائین۔

تمت بالخیر